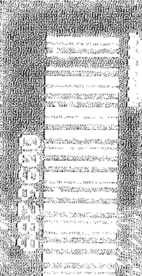


المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة تيسير التراث (٣)

المدخل

دكتور علي جمعة محمد





علي جمعة محمد

- من مواليد مدينة بني سويف ، ١٩٥٢.
- بكالوريس التجارة ، جامعة عين شمس ١٩٧٣ .
- ليسانس كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، جامعة الأزهر ١٩٧٩ .
- ماجستير كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر ١٩٨٥ بتقدير ممتاز فى أصول الفقه .
- دكتوراه كلية الشريعة و القانون ، جامعة الأزهر ١٩٨٨ مع مرتبة الشرف الأولى فى أصول الفقه
- أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية ، جامعة الأزهر .
- عضو لجنة الفتوى بالأزهر الشريف منذ عام ١٩٩٥ .
- عضو لجنة الفقه بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية منذ عام ١٩٩٦ .
- عضو اللجان الفنية بمجمع البحوث الإسلامية منذ عام ١٩٩٤ .
- المستشار الأكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامي و مدير مكتب القاهرة منذ ١٩٩٢ .
- نائب مدير مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامى ، جامعه الأزهر منذ ١٩٩٣ .
- شارك فى هيئة تحرير العديد من المجلات العلمية والثقافية مثل المسلم المعاصر ، رابطة الجامعات العربية ، الاقتصاد الإسلامى ، مجلة المسلم ، مجلة الإسلام ، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية
- شارك فى العديد من المؤتمرات العلمية سواء بصفته الشخصية أو نائبا عن فضيلة الامام الأكبر شيخ الأزهر فى العديد من الدول مثل إيطاليا وأسبانيا والفلبين وبريطانيا وروسيا وأمريكا وماليزيا واليابان و غيرها .
- شارك كعضو فى لجان مجمع البحوث الإسلامية لتقويم أعمال مؤتمر السكان بالقاهرة ومؤتمر المرأة ببكين .
- أهم المؤلفات المنشورة : -

- المصطلح الأصولى .	- علاقة أصول الفقه بالفلسفة .
- قضية تجديد أصول الفقه .	- مباحث الأمر عند الاصوليين .
- الحكم الشرعى عند الأصوليين .	- الرؤيا وحجيتها الاصولية .
- أثر ذهاب المحل فى الحكم .	- النسخ عند الأصولين .
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية .	- النظريات الأصولية .

المـــدخـــل

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

المـــــدخـــل

على جمعة محمد

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القاهرة

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

(سلسلة تيسير التراث ؛ ٣)

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
٢٦ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج. م. ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة :

محمد ، على جمعة .

المدخل / على جمعة محمد . - ط١ . - القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .

١٦٨ص ، ٠سم . - (سلسلة تيسير التراث ، ٣)

بيليوجرافية : ص ١٦٣

تدمك ٧ - ٨٣ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧ .

١ - الشريعة الإسلامية . أ - العنوان .

ب - (السلسلة) .

رقم التصنيف : ٢٥٠ .

رقم الإيداع : ١٠٥٥٤ / ١٩٩٦ .

المحتويات

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه ،

أما بعد ...

فهذا كتاب فى مدخل الشريعة الإسلامية يجب أن يكون مفتاحا لفهم التراث الذى تحت أيدينا من نتاج فكر الفقهاء والعلماء المسلمين عبر العصور .

وكل كتاب أو مقال يجعل موضوعه مسألة معينة ، فإنه إما أن يتكلم " عن " المسألة ، أو يتكلم " فى " المسألة ، والكلام فى مداخل الشريعة أخذ صورة تأريخ للتشريع يتكلم فيه المؤلف عن أدوار التشريع، وعن مصادر الشريعة ، وعن تاريخ الفقه والفقهاء ونحو ذلك ، وعندما شعر بعضهم أنهم قد أكثروا من الكلام " عن " المسألة بأكثر مما تكلموا فيها ، أضافوا مباحث حول العقد أو الملكية أو الحق أو غيرها ، مما عدوه جانبا تطبيقيا للمسألة ونحن فى هذا الكتاب نحاول أن نخطو خطوة أخرى نحو مفهوم مدخل الشريعة نقرب فيه أكثر من الكلام " فى " المسألة ، ومن أجل ذلك سنعرض لقضية التراث، وكيف نحتاج إلى توثيقه وفهمه وإدراك مدى حجيته ثم ننتقل إلى مباحث عدة تمكن المستوعب لها والحافظ لجملتها أن يفهم التراث عامة، والفقهى منه خاصة ، بأداة محددة وعناصر واضحة تشتمل على كيفية التعامل معه ، وعلى إدراك مصطلحاته ومعانيه ثم نعرض إلى مصادر الشريعة ثم إلى مقاصدها ، ثم إلى شئ من قواعدها ونظرياتها ، خلال ذلك كله نذكر ما قد توصلنا إليه من دراسة الشريعة من أراء أو نظريات ، تسهل العسير وتقرب البعيد ، وتظهر فيها كيفية التفكر والتدبر ، وكيفية الاستفادة من الفكر وإمداده للعلم ، حتى نعود الأذهان على التفكير المستقيم ، الذى نأمل أن يُرجع شيئا فشيئا عصر الاجتهاد – وما أحوجنا إليه فى عصرنا الحاضر – دون شذوذ مخل أو شرود ممل عن مقاصد الشرع الشريف ولا خروج مخز أو مخالفة غبية لإجماع الأمة وثوابت الشريعة .

فعسى الله أن ينفع به ، وأن يقينا الزلل فى عرضه ، ويكون بداية لطريق قويم ، آمين

والحمد لله رب العالمين

القاهرة فى غرة جمادى الأولى ١٤١٧هـ

ا. د. على جمعة محمد

عفا الله عنه

الفصل الأول
ماهية التراث الإسلامى

التراث هو : نتاج العقل البشرى المسلم عبر القرون .

وقانون الآثار المصرى المعمول به الآن ، يحدد مائة سنة سابقة عن الآن حتى نعتبر الشئ في عالم الأشياء أثراً .

وقديما كان عصر الخديوى إسماعيل هو الحد الفاصل فى مسألة الآثار ، وهو عصر يعد نقطة فارقة فى تاريخ مصر وفى تاريخ الشرق المسلم ، تغير فيه كل شئ ، وأراد الخديوى اسماعيل أن يخرج مصر من سياقها التاريخى لتصبح قطعة من أوربا ، فجاءها خير كثير من هذا وجاءها شر أيضا ، وحدث هذا التغير ، وحدث معه شئ كثير من الاضطراب الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والثقافى فى مصر .

فقد غير الخديوى إسماعيل نمط حياة الانسان المصرى [1] ، غير برنامجه اليومى ..غير التقويم من الهجرى إلى الميلادى .. غيّر الساعة من العربى إلى الافرنجى .. غيّر الأزياء .. غير نمط المعيشة ، وقبله بدأ محمد على التعليم الموازى ، فترك الأزهر على حاله وأنشأ – موازيا له – تعليما سماه التعليم المدنى [2] ، وأرسل البعثات إلى أوربا فحدث بعد ذلك ما أسميناه بازدواجية التعليم ، وأصبح هناك من يدرى الشرع ويطلع على التراث ، ومن يستطيع أن يتعامل معه ، وهناك أيضا من أصحاب العلوم والفنون من لا يستطيع أن يتعامل مع هذا التراث ، وسمى الأول بالسلفى والآخر بالعصرى، وأصبحت هناك معركة ، ما كنا نود أن تكون ، بين ما أسموه بالأصالة والمعاصرة ، حتى أطلق عليها بعضهم ، المعركة بين الطربوش والعمامة على سبيل الرمز وظل هذا التخالف فى ازدياد إلى عصر الخديوى اسماعيل .

لقد كانت ساعاتنا ساعات غروبية تتسق مع العبادة ، وتنضبط الساعة مع آذان المغرب على الساعة ١٢ ، فنعرف الساعة الأولى من الليل ، والساعة الثانية من الليل ، والساعة الثالثة من الليل، فعندما نقرأ حديث البخارى " أن من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرب بدنة ، ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة ، ومن راح فى الساعة الثالثة ، فكأنما قرب كبشا أقرن ، ومن راح فى الساعة الرابعة ، فكأنما قرب دجاجة ، ومن راح فى الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر [3] " يفهمه الناس ، لأنهم يعرفون ما هى الساعة الأولى ، وما هى الساعة الثانية ، ثم اختلف الحال فى عصر الخديو إسماعيل فأصبحت الساعة ١٢ هى وسط النهار ، واليوم أصلا ليس ٢٤ ساعة بالضبط بل يختلف باختلاف الأيام فى السنة فهو ٢٤ ساعة و ١٧ دقيقة ، أو ٢٤ ساعة إلا ١٧ دقيقة ، لأجل هذه الـ٣٤ دقيقة يختلف آذان الظهر عندنا

الآن، فنجده يؤذن مرة ١١,٣٥ ومرة ١٢,٠٧ . لأن هذه المساحة هى التى يختلف فيها اليوم واقعيا .

كان المسلمون يكيفون أنفسهم ومعيشتهم بطريقة تجعل العبادة سهلة ، وتجعل هذه الشعائر التى يقيمونها تنطبق تماما مع البرنامج اليومى الذى يعيشونه . لم يكن هناك نوع تنافر ولا اضطراب ، ولا ضيق ، ولا نوع فوات للصلاة . كانو ينامون بعد العشاء ويستيقظون قبل الفجر، كانو يدركون ما معنى ثلث الليل الأخير الذى يستجيب الله فيه الدعاء ، كان هناك تفاعل مع هذا الدين .

ولكن دخلت الأوبرا ، واضطروا إلى أن يخلعوا سراويلهم المغربية التى كانت أقرب إلى الالتزام بستر العورة فى الصلاة ، ليلبسوا الأزياء الأفرنجية والياقات البيضاء المنشية ، التى لو جاء عليها ماء، لفسد ما بها من نشى ، فأصبح من علامات الفسق عند المتدينين : لبس الشراب ، وأصبح العوام يقولون : كفر أبو فلان ولبس الشراب لأن لبسه للشراب كان دليلا على أنه لا يتوضأ ، وكان دليلا على أنه خرج من منظومة ونسق معين ، ودخل فى نسق آخر . ترك الناس الصلاة شيئا فشيئا لأنهم ذهبوا عند المغرب للأوبرا ، والذين يذهبون إلى الأوبرا كانون هم عُلْيَةَ القوم . سهروا هناك حتى الساعة الثانية بالليل ، فضاع عليهم المغرب والعشاء وضاع عليهم الفجر ، وانتظرهم الجناينى والطباخ والسائق ، فلم يصلوا هم الآخرون ، وشاع عدم الصلاة فى الناس ، وشاع ترك الصلاة بالكلية .

هذا عرض بسيط لا نقف عنده طويلا ، لكن هذه اللحظة الفارقة فى تاريخنا : لحظة عصر الخديوى اسماعيل ، يمكن أن نعد ما قبلها من التراث ، حتى يدخل انتاج الشيخ البيجوري المتوفى (١٨٥٦) م (١٢٧٧) هـ والذى كان شيخا للأزهر ، وهذا قياسا على عدّه حداً للآثار كما مر .

هذا التراث الذى بدأ مع تدوين العلوم عند المسلمين الأوائل فى أواخر القرن الثانى الهجرى وامتد إلى عصر شيخ الإسلام البيجورى (١٨٥٦) هذا التراث هو النتاج الفكرى الذى جعل لنفسه محورا ، وهو النص – الكتاب والسنة – النص بما اشتمل عليه من أحكام، من مقاصد شرعية ، تشتمل على قيم ، وهذه المقاصد والقيم تعمل فى وسط قواعد ، وتعمل كل هذه المنظومة فى مجال السنن الإلهية التى خلقها الله سبحانه وتعالى فى الكون والنفس والمجتمع .

فقد جعل المسلمون النص محوراً لحضارتهم ، ومحور الحضارة معناه : أنهم جعلوه معيارا للتقويم ، وجعلوه منطلقا للخدمة ، وجعلوه مرجعا يرجعون إليه ، ولذلك نجد أنهم قد ولّدوا علوما كثيرة ، كعلم الفقه وعلم الأصول وعلم النحو وعلم الصرف وعلم الوضع وعلم البلاغة ، وهكذا يريدون بهذه العلوم أن يخدموا النص ، وكذلك علم الخط يريدون

به أن يخدموا النص ، هذا الخط العجيب الذى يقول عنه ابن مقلة : إن كتاب الله قد نزل على نسبة إلهية فاضلة ، نظمه عجيب معجز ، فلابد أن يكتب بخط مبنى على نسبة إلهية فاضلة ، وتفتق ذهن ابن مقلة على مسألة المسدس الدائرى الذى رسم فيه الألف ، واستطاع بميزان الألف أن يرسم الحروف كلها ، فرسمت كل الحروف داخل المسدس داخل الدائرة .

يقول أبو حيان [٤] : لقد أوحى الله تسديس الخط لابن مقلة كما أوحى للنحل بتسديس بيوتها وليس هناك خط على وجه الأرض وإلى يومنا هذا يسير على نسبة واحدة كالخط العربى وما تفتق ذهن المسلمين بذلك إلا لأنهم قد خدموا النص ، وأرادوا خدمته ، وجعلوه محور واضحا لحضارتهم .

الفنون مثلا وما حدث فيها من رسم وتعشيبات نباتية ، وتلاعب بالخطوط والأشكال الهندسية والتلاعب بالألوان ، كل هذا إنما يحاولون به أن يصلوا إلى خدمة شئ معين ، جعلوه محورا ينطلقون منه فى حياتهم .

اقتضى وجود النص مسألة التوثيق . ومسألة التوثيق هو السؤال الأول الذى يطرح نفسه على الإنسان الذى يسعى إلى معرفة الحق ، هل الذى بين يدىّ الآن هو الذى نطق به رسول الله ﷺ ؟ هذا سؤال . توثيق المصدر سواء أكان هذا قرآنا أم سنة صادرة عن النبى ﷺ ، فمن أجل الإجابة على هذا السؤال وجد ما يقرب من عشرين علما تتعلق بعلم الرجال وعلم الأسانيد ، وعلوم الجرح والتعديل وعلوم مصطلح الحديث ... علوم كثيرة تحاول أن تضبط المسألة .

ليس هناك كتاب على وجه الأرض له تلك الأسانيد المتصلة ، التى يقول كل قارئ للقرآن فيها (والقارئ هنا معناه : متحمل القراءة ، عالم القراءة) لقد سمعت هذا الكلام حرفاً حرفاً بالتشكيل وعلى هذا الخط الموجود أمامنا ، من شيخى الذى ولد يوم كذا وتوفى سنة كذا وكان اسمه كذا وكان يضحك ويقول كذا وكذا وكان يبكى فى المواقف الفلانية . تاريخ حياته كاملا موجود فى ملف فى هذا العلم ، وهذا الشيخ يقول أيضا : إنه سمع هذا الكلام عن شيخ آخر ، وله كل هذه المواصفات ، ليس هناك أحد فى هذا السند من المجاهيل التى لا نعرفها ، فنحن وحتى الآن نعرف كل واحد فى هذه السلسلة ، وهذا النقل ليس عن شخص واحد يمكن أن يكذب ، ويمكن أن يخطئ ، ويمكن أن يضعف فى موقف معين ، لا عن ألف ، بل قد يكون عن آلاف ، فابن الجزرى فى كتابه النشر فى القراءات العشر [٥] ، أورد ما يقرب من ألف طريق للقرآن ، وكتاب النشر هذا ، كتاب واحد ، حصر ألف طريق ، كأن هناك ألفاً قد تلقى عنهم ابن الجزرى، وهؤلاء الألف قد تلقوا عن ألف من مشايخهم وهكذا ، والأمر أعظم من هذا بكثير .

إن المسلمين يفتخرون بكتابهم وأنه محفوظ عليهم ، وأنه وارد إليهم بالأسانيد التى لو قارناها بكتب الديانات الأخرى ، لوجدنا أن التوراة مثلما يقول ابن حزم [٦] : لها سند واحد فقط ، آخر شخص فى السند بينه وبين سيدنا موسى عليه السلام ألف سنة أو أكثر، وأن الانجيل نسخته الأصلية لا توجد وإنما الذى يوجد له ترجمة يونانية ، ومع ذلك ، فمن المترجم ؟ لا نعرف ، مسألة مضحكة ومحزنة ومخزية أن يظل العقل البشرى فى حيرة من أمره أمام هذا الوضوح البين ، بين مقارنة ظاهرية سطحية ، تثبت من كل جهة قبل التعمق أن هذا الدين، دين حفظه ا لله سبحانه وتعالى ، ودين قد دافع عنه ا لله تعالى وجعله مهيمنا على ما بين يديه من تلك الأديان والكتب . من المترجم ؟ لا نعرف ، ماهى الأسانيد إلى تلك الترجمة ؟ لا نعرف . ثم إن مجموعة البابوات الذين تولوا الكنيسة والمعروف عنهم النقل إلى هذا المصدر المبتور : واحد منهم ثبت لديهم أنه من عبدة الشياطين ، ومجموعة منهم ثبت لديهم أنهم من المجرمين السفاحين ، ومجموعة أخرى من الداعرين المتخلفين . هذا ليس كلامنا ، هذا كلامهم [٧] .

فالسند عندنا وصل به الحال إلى أن رحل البخارى ﷺ لطلب الحديث فذهب إلى شخص للرواية ، فوجده ممسكا بعشب فى يده يحاول أن يجذب إليه بهيمته ، فلما جاءت إليه أمسك بها ورمى العشب ، فتركه البخارى و لم يحدث عنه وقال : إنك قد كذبت عليها فلم يأمنه . إلى هذا الحد يتم عندنا التوثق ، وتذكر البخارى أن النبى ﷺ فعل هذا ، عندما وجد امراة تريد أن تمسك بصبيها ، فقدمت له تمرة ، ثم لما أمسكت به أرادت أن تحرمه منها ، فقال لها : لو فعلت لكذبت.

هذا المنهج ، منهج توثيق المصدر ، أثر تأثيرا كبيرا فى عقلية المسلمين ، وامتد ذلك التوثيق من المصدر إلى كتب الناس ، ولذلك هناك علم قد نشأ – اسمه علم الأثبات والمسانيد ، علم الأثبات : السند ينتهى إلى المؤلف وليس إلى رسول ا لله ﷺ وأصبحنا إذا ما أردنا أن نقرأ كتابا ، لابد علينا أولا أن نتوثق أن هذا الكتاب منسوب نسبة صحيحة إلى مؤلفة بالسند المتصل أيضا . ألف الشوكانى كتابا ماتعاً أسماه : " إتحاف الأكابر بأسانيد الدفاتر [٨] " وليست بأسانيد الأحاديث النبوية فقط ، هذا أمر آخر فى علم الحديث ، لكن علم الحديث وعلم القراءات ، وما حدث فيه من توثيق أثر على عقلية المسلم فأصبح طلب التوثيق ضروريا فى كل حياته ، فأصبح هناك طلب لقضية أسانيد الدفاتر وأصبح منهجا يتخذ ، وأثر هذا حتى فى شكل النقل ، فلابد علينا أن نحفظ الوسيلة والطريقة التى بها النقل ، فنرى ابن الصلاح فى مقدمته يرشد الطلبة والنساخ إلى كيفية كتابة النصوص [٩] ، ونقلها والتأكد من صحتها بمصطلحات هى أنقى وأبر من مصطلحات المستشرقين وأضبط، ومن ضمن ما ذكره ابن الصلاح أنه ينبغى على القارئ عند القراءة إذا ما وجد سقطا أو خطأ أن لا يصلح فى أصل النسخة ، خيفة أن يكون ماظنه سقطا أو خطأ ليس

كذلك ، بل على القارئ أن يصلح فى الهامش وأن يشير بعلامة "صح" فوق الكلمة ، ويخرج فى الهامش ويقول ما يريد ، سواء أكان من عنده أم كان من نسخة أخرى ، حتى يدع لآخرين من بعده ينظرون فى هذه النسخة ولا يقطع عليهم الطريق ولا يحرف كلام الناس ، وحتى لا يصبح عنده تسلط على الآخرين فى العلم . وأن ما ذهب اليه قطعى وأن ما ذهب إليه لابد على الناس جميعا أن يتمثلوا به وتثبت أيضا السماعات على النسخة ، ومعنى السماعات : سمعت هذا الكتاب من الشيخ الفلانى ، حيث قال لى : إنه سمعه من الشيخ الفلانى بتاريخ كذا فى المكان الفلانى ، فيحددالشخص والزمان والمكان ، حتى إذا ما كان هناك اشتباه فى الأسماء بين المشايخ يحدث تمييز بينهم بالتاريخ ، وإذا ما كان هناك كذب أو زيادة قد حرفها محرف ، أو وضعها واضع ، تتضح هذه عند العلماء الذين يعرفون .. وهذا قد كشف به كثير من أنواع التلاعب ، وهذا علم قائم بذاته .

الحقيقة أن تحول المناهج إلى تلك الملكات ، هى التى نعتقدها نحن الآن ، نحن أصبح عندنا معلومات ، و لم يعد عندنا علم ، والفرق بينهما أن المعلومات مفردة ، والعلم نسق مرتبط بعضه مع بعض ، له منهج وله استعمال ، وهذا هو الفرق بين العالم والمثقف ، فالمثقف عنده كثير من المعلومات فى مادة معينة ، لكن ليس عالما فى هذه المادة وقد تفوق معلوماته معلومات بعض علماء هذه المادة ، لكن لابد علينا أن نعى المنهج وأن نعى طرق الاستعمال ، وأن نعى الربط بين المعلومات ، وأن نعى المعلومات أيضا حتى نحصّل علما معينا .

وضع العلماء طرقا ثمانية من طرق التحمل ، أى تحمل العلم ، أيضا أخذوها من الحديث بعضها يتعلق بطريقة الأداء ، فيمكن أن يقرأ الشيخ والتلميذ يسمع ، ويقول : قد سمعت هذا ، وهذا يكون أضبط ، لأن الشيخ عندما يقرأ ، يقرأ قراءة صحيحة ، وقد يكون الطالب يقرأ والشيخ يسمع ، وهذه أقل فى الضبط ، لأن الشيخ قد يذهل ويغفل ، والقارئ قد يخطئ والشيخ يشرد فهى أقل ، ولكنها قوية أيضا .

ويأخذ التحمل فى التدرج إلى ما يسميه العلماء بالوجادة ، والوجادة : هى أن يجد الطالب كتابا فيقرأه ، وهو ما يفعله كثير من طلبة العلم الآن ، من غير قراءة على عالم يستطيع أن يصحح وأن ينقل الملكات والمناهج بل المعلومات .

على كل حال فإن حضارة المسلمين لم تمت ، بل نامت فقط ، والنائم يستيقظ وا لله سبحانه وتعالى يبعث من فى القبور ، على أن حالة النوم هذه استمرت عند المسلمين حتى دخول المطبعة الأميرية التى فتحها محمد على (١٨٢١) م لطبع المصحف وكتب الجهادية والفنون والزراعة والصناعة والطب ، وغيرها ، ثم بعد ذلك بدأت فى طباعة المصحف سنة (١٨٣٢) م لأن المشايخ حرموا طباعة المصحف ابتداء لسببين : أحدهما موضوعى والآخر

شكلى ، السبب الموضوعى : أنه سيكون فيه أخطاء فادحة ، وأنه لابد علينا أن نكتبه بأيدينا حتى نتأكد من عدم وجود الأخطاء .

والسبب الشكلى : أنهم قد سمعوا أن الاسطوانة التى تدور عليها ورق الطباعة مصنوعة من جلد الخنزير ، فلا ينبغى أن تدنس صفحات المصحف بجلد الخنزير ، فتأخر طباعة المصحف ، ثم بعد ذلك أصدر محمد على باشا ، قرارا بطبع المصحف حتى ولو كان حراما وكانت هذه خطوة وعلامة فارقة من ارتباط الأحكام الشرعية بالسياسة فطبع المصحف ، طبع منه أول الأمر مائتا نسخة ، واتضح أن فيه أخطاء فاحشة ، فصححها ونظن أن التصحيح قد تكلف ١٣ جنيهاً ذهباً لأجل تصحيح المصحف المطبوع . وبعد ذلك بدأت دار الطباعة الأميرية فى إخراج أوائل منتجاتها الأدبية ، فقام علماء المطبعة الأميرية من المصححين المطبعيين وكانوا من أكابر العلماء أمثال الشيخ قطه العدوى والشيخ نصر الهورينى [١٠] . والشيخ نصر الهورينى هذا له ديباجه على القاموس المحيط للفيروزابادى ، فألف الديباجة ، والديباجة لا يؤلفها ، إلا من هو أعلى من الفيروزابادى أو مثله ، وهذا يبين لك من المصحح ، ليس كالمصحح المطبعى الآن لا يدرى عن نفسه شيئا ، حتى أصبحت مهنة من لا مهنة له بل قد كان من كبار العلماء لقد لاقى التراث اهتماما كبيرا فى قضايا التوثيق والنقل إلى أن أصبحت الطبعة الأميرية من أى كتاب وإلى يومنا هذا ، هى العمدة والمعتمد ، ومثل الشيخ نصر الهورينى الشيخ قطه العدوى ، وحسن بك حسنى كذلك وأحمد باشا زكى شيخ العروبة ، كذلك ، أحمد باشا تيمور كذلك .

وبدأ أحمد باشا تيمور ما نطلق عليه الآن بتكشيف التراث ، وذلك فى التذكرة التيمورية وفى الموسوعة التيمورية ، فقد كان يقرأ ويأخذ الفوائد والقواعد والشوارد ويضعها فى نظام خاص ، طبع بعد موته ، لأنه كان يفتح الملفات ولا يغلقها لأنه كان دائما يلقى فيها بالدرر التى يلتقطها من بحار التراث فى اتجاهه الأدبى اللغوى إلى أن ألف أكثر من ثلاثين كتابا على هذا الوضع ، وأغلبها قد طبع بعد وفاته ، لأنها لم تكمل حتى فى حياته ، لأنها مستمرة ولأنها ملفات تكشيف.

لقد قام كثير من علماء الأمة ممن عرفناهم وممن لم نعرفهم من الجنود المجهولين بالحفظ على قضية التوثيق أثناء الانتقال من المخطوط إلى المطبوع ، وأول من كتب فى علم مستقل هو علم نقد النصوص ومحاولة نشرها نشرا علميا هو : " برجستراسر " كتب كتابه بالعربية- نقد النصوص [١١] - وكان مجموعة من المحاضرات التى يلقيها على طلبته فى جامعة القاهرة ، بعد ذلك كتب من العرب ، عبد السلام هارون ، رحمه الله تعالى [١٢] ، وترجم شيئا ما د. أحمد شلبى [١٣] ، ثم انثالت بعد ذلك الكتب التى تتكلم عن كيفية نشر التراث نشرا محققا مخدوما ، له فهارس وله مقدمه - كيف نقارن بين النسخ ؟ وكيف نخرج نسخة معتمدة ؟ وما هى شروط تلك النسخ ؟

واستفيد فى هذا المجال بكثير مما وصل إليه الانسان فى الشرق والغرب واختلفت المصطلحات، ولكن المقصود هو الوصول إلى المضمون والمعنى ، وهو أن نحافظ على التراث وأن نوثقه ، هذه اطلالة سريعة على قضية توثيق التراث قديما وحديثا .

فهم التراث

إلا أن هذا التراث الذى بين أيدينا فى الحقيقة لابد علينا أن نفهمه وكثير من الناس يرفضون التراث رفضا تاما ، وهذا الرفض رفض وجدانى فقط ، لأنه لم يفهم التراث أصلا، حتى يرفض ما فيه ، وكثير من الناس يقبلون التراث قبولا تاما وهذا أيضا قبول وجدانى ، لأنه لم يفهم ما فيه أيضا ، نعم هو خير من الأول الذى رفض ، لأنه ينتمى إلى أبائه الصالحين وإلى سلفه الأماجد ، لكن لابد علينا أن نفهم التراث ، والتراث مكتوب بشفرة ، هذه الشفرة نريد أن نلقى شيئا من الضوء عليها ولقد تنبه كثير من العلماء إلى هذا أو إلى شئ منه ، مثل الشيخ طنطاوى جوهرى - رحمه الله تعالى - فألف كتابه الماتع " بهجة العلوم (١٤)" محاولا أن يلقى ضوء على تلك التصورات الكلية التى كانت فى أذهان السلف الصالح ، هذه التصورات نجدها فى مقدمات علم الكلام ، نجدها فى علم لم يعد يدرس اسمه "الحكمة العالية" (١٥) وموضوعه الوجود والعدم ، نجد مثل هذه التصورات عند التأمل والتدبر فى عباراتهم ، نجدها فى المنطق الصورى العربى ، نجدها مشتتة .

وألف عبد القادر بن بدران كتابا أسماه المدخل (١٦) ، يحاول فيه أن يلقى الضوء على جانب آخر من هذه الشفرة التى كتب بها التراث .

اهتم الأتراك كثيرا بمثل ذلك حتى يفهموا ، فعلماء الدولة العثمانية وهى ناطقة بالتركية ارادوا أن يفهموا بعمق حتى يساهموا فى البناء الفقهى ، فكانت مؤلفاتهم تشتمل على كثير من حل تلك الشفرة (١٧) .

ولقد تأملت كثيرا فى هذه القضية حتى أرى ما هو الحائل الذى يحول بيننا وبين نصّ تراثى مكتوب فوجدت أن الأمر لا يخلو من أحد أمور خمسة :

١ - أن يكون القارئ المعاصر قد فقد التصور الكلى الذى كان شائعا عند الكاتبين للتراث عبر الزمان والمكان ، وعلى ذلك من الممكن أن نقول إنه ينبغى علينا حتى نفهم التراث فهما دقيقا واعياً أن ندرك أولا التصورات الكلية التى كانت قائمة فى أذهانهم ، وحاكمة على كتاباتهم حتى شاعت هذه التصورات وكأنها مسلمات فعندما نفقد هذه التصورات أولا نستوعبها أو لا نستحضرها حين قراءتنا للتراث ، فإن خيراً كثيرا يفوتنا ، وإن فَهْماً دقيقا يعوزنا .

٢ - أيضا فقد يفقد القارئ المعاصر النظريات الكلية التى حكمت الذهن العلمى عندما أنشأ تلك العلوم ، أو تعامل وتفاعل معها أو دونّها أو انقسم فيها إلى مدارس ... إلخ هذه النظريات الكلية عادة وغالبا لا نجدها مسطورة فى الكتب التى بين أيدينا بطريقة شاملة بل نجد عناصرها مشتتة فى الكتب وموزعة على الأعصار المختلفة ، وموزعة أيضا بين المذاهب المتعددة وبين الأشخاص والعلماء والفقهاء الذين قاموا بإنتاج كل ذلك ، ومنذ خمسين سنة والعلماء المسلمون يحاولون تجميع وصياغة تلك النظريات الكلية فى بعض العلوم خاصة الفقه واللغة ، ويحاولون أن يستنبطوا تلك النظريات وأن يكتبوا رسائل علمية (ماجستير ودكتوراه) فيها ، ولقد قطعوا شوطاً كبيراً ، فكتبوا فى نظرية الملكية وفى نظرية المال وفى نظرية الحق وفى نظرية العقد وفى نظرية الضمان ، وفى نظرية المسئولية وهكذا ، كتبوا عن هذا كثيراً ، لكن الأمر لم يسر فى كل العلوم سيرته فى الفقه ، كما أنه لم يسر أيضا بصورة منتظمة وعلى درجة واحدة من الإتقان ومن العمق ، فأصبح عندنا نظريات استطعنا أن ندرك فيها عمق التفكير الفقهى الموروث (١٨) ، وهناك نظريات مازالت فى بداياتها من ناحية الصياغة والشمول .

فنظرية العقد فى الفقه الإسلامى مثلا ، نضجت بما فيه الكفاية لأنّا نستعملها كمفتاح نستطيع به أن ندرك كثيرا من العقود الإسلامية ، فهما أو إنشاء ، فى حين أن الشخصية الاعتبارية وأحكامها مازالت فى بداية الطريق .

٣ - الأمر الثالث : الذى يجعل الانسان غير قادر على أن يتصل الاتصال المرجو بالتراث هو قضية المصطلحات فلكل عصر ولكل مذهب ولكل علم مصطلحاته الدقيقة التى إذا ما فقدها القارئ المعاصر أو طالب العلم أو الباحث فإنه لا يدرك كثيرا مما أمامه ويقف هذا حجر عثرة فى الفهم العميق أو الفهم المتأنى .

٤ - أما الأمر الرابع فهو : قضية فقد العلوم الخادمة ، فكل علم من هذه العلوم كان يعتمد على بنية فكرية ، هى عبارة عما حصله العالم من درس فى مختلف العلوم الأخرى ، فالذى كتب فى الفقه درس قبله المنطق ، ودرس فى علم الكلام ، ودرس فيما كانوا يسمونه بعلم الوضع ودرس فى النحو ودرس فى البلاغة ودرس علوم العربية ودرس فى الأصول ودرس فى علوم كثيرة أخرى ، كونت نسيجه الفكرى ، وكونت بنيته الذهنية ، فجلس وهو يتكلم فى الفقه يتكلم بهذه الأداة التى تولدت عنده فى ذهنه من دروسه المختلفة ، نحن الآن عندما نريد أن نعادل شهادات الكليات ، فإننا نطلع على كم الدراسة وكم الساعات وكم المعلومات التى تلقاها طالب معين فى جامعة بعينها ، حتى نرى ما إذا كان مساويا لما تلقاه الآخر فى جامعة أخرى . إن كم الساعات التى كان يتلقاها الفقيه قديما كان يشتمل على علوم كثيرة ، قد تغيب عنا وعن كثير من المطلعين اليوم ، هذا أثر فى إنشاء العبارة وفى الأداء وفى الصياغة وفى كتابة هذا العلم بصورة عامة ، فلما كتب

الفقه رأيناه وكأنه مستبطن للمنطق ومستبطن لما عليه علماء الكلام من مفاهيم ومستبطن أيضا لما عليه علماء الحكمة العالية وعلماء الأصول وهكذا فى كل فن وفى كل علم عندما كان صاحبه يصوغه ، فإنه يصوغه متأثرا بما قد تلقاه من درس فى حياته العلمية ، فكانت العلوم بعضها يخدم بعضا ، وتكون نسيجا وبنية فكرية واحدة ومتسقة فى نفس الوقت ، وفهم هذا الجانب أمر أساس حتى نفهم بدقة كلام الأقدمين ، وحتى نستطيع بعد ذلك أن نكمل المسيرة ، ونبنى كما بنوا .

٥ - أما الأمر الخامس فهو قضية الصياغة اللغوية والمنطقية ، والتى تحتم علينا أن ندرك فلسفة اللغة وعلاقتها بما فى الأذهان وبما فى الأعيان ، هذه الصياغات لابد علينا أن نقف عندها كثيرا وأن نعيها بطريقة أساسية ، حتى تصبح مفتاحا لنا لقراءة التراث كله بكافة تشعباته ، وبكافة أنواعه .

هذه هى الأمور الخمسة التى ينبغى أن تعالج بشئ من التفصيل ، ولا أدعى أن هذه الأمور الخمس هى فقط التى نحتاجها لفك شفرة التراث ، لكنها هى أهم المحاور على كل حال ، كما أننى أريد أن أبين أن الاتصال بالتراث على درجات ومستويات مختلفة ، ونحن الآن فى المستوى الأول منه ولكننا إذا أردنا أن نتقدم خطوة إلى الأمام أو أن ننتقل نقله نوعية ، فإننا ينبغى علينا أن نعالج هذه الموضوعات بمستوى آخر غير الذى سنعالجه فى هذه العجالة فالمستويات منها ما هو مبتدى ، ومنها ما هو متوسط ، ومنها ما هو منتهى .

الفصل الثانى
فهم التراث

ذكرنا فى الفصل الأول أن الأمر الثالث الذى نستطيع به أن نفك شفرة التراث ، هو قضية المصطلحات ومعرفة مبادئ العلوم وقواعد وفوائد حول هذا العلم الذى ندخل فيه ولنضرب مثلا بفقه الشافعية ثم الحنفية ثم الحنابلة ثم المالكية فنقول

فلابد علينا أولا أن نعلم أن الشافعى إمام قد ولد فى سنة ١٥٠هـ بغزة ، وأنه قد مات بمصر فى سنة ٢٠٤هـ وأنه قد تعلم على شيوخ عصره خاصة الامام مالك بن أنس ، وانه قد علم كثيرا من الناس ، وله تلامذه فى بغداد ، وله تلامذة فى مصر ، وله أيضا تلامذة فى خراسان ، ينبغى علينا أن نتصور ابتداء صورة لهذا المذهب ، كيف نشأ ؟ وكيف نقل إلينا ؟ وكيف نستطيع أن نتعامل معه ؟ فالإمام الشافعى ﷺ قد ألف أكثر من ثلاثين كتابا ، وكثير من هذه الكتب قد وصل إلينا ، وبعضها قد فقد ولم يصل إلينا ، وكثير مما وصل إلينا قد طبع وعلينا أن نتتبع هذا كله .

الإمام الشافعى كانت له تلامذة نشروا مذهبه فى بغداد ، فى العراق ، وآخرون نشروا مذهبه فى خراسان ، وآخرون نشروا مذهبه فى مصر ، وأصبحت هناك طريقتان كبيرتان فى العالم ، طريقة الخراسانيين وطريقة العراقيين فى تناول مذهب الإمام الشافعى .

وبدأت كل طريقة فى التميز عن أختها ابتداء من أصحاب الشافعى كما سنذكره الآن ثم بعد ذلك تميزت الطريقتان ، وأصبح لكل فريق طريقة معينة فى التفكير الفقهى وفى الاستنباط وفى الأصول ، الا أنهما يعملان سويا من خلال أصول الشافعى بالجملة ، وظل الحال هكذا إلى أن وصلنا إلى اتحاد الطريقتين مرة أخرى فى تلامذة القفال المروزى وأخذت الطريقتان تتلاشيان حتى انتهتا تماما فى عصر الإمام الرافعى ومن بعده الامام النووى ، ولم يعد بعد ذلك ما كان يذكر فى هذه العصور من الفرق بين طريقة أصحابنا الخراسانيين وأصحابنا العراقيين ، وهذه الصورة للمذهب نجدها عند الإمام النووى حينما ذكر سلسلة التفقه التى تلقاها فى الفقه الشافعى .

يقول رحمه الله تعالى : فأما أنا فأخذت الفقه قراءة وتصحيحا وسماعا وشرحا وتعليقا عن جماعات أولهم شيخى الإمام أبو إبراهيم إسحاق بن أحمد بن عثمان المغربى ثم المقدسى ﷺ ، ثم شيخنا أبو عبد الرحمن بن نوح بن محمد بن إبراهيم المقدسى ثم الدمشقى مفتى دمشق ، ثم شيخنا أبو حفص عمر بن أسعد بن أبى طالب الربعى ثم الأربلى ، وتفقه شيوخنا على الإمام أبى عمرو ابن الصلاح . وتفقه هو على والده فأخذ عنه الطريقتين .

أما طريقة العراقيين ، فعلى ابن سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن على بن أبى عسرون الموسوى وتفقه أبو سعيد على القاضى أبى على الفارقى ، وتفقه الفارقى على

الشيخ أبى إسحاق الشيرازى . الذى تفقه على القاضى أبى الطيب الطبرى طاهر بن عبد ا لله ، وأبو الطيب على أبى الحسن الماسرجسى محمد بن على بن سهل بن مصلح ، وتفقه ابو الحسن الماسرجسى على أبى إسحاق المروزى إبراهيم بن احمد ، وتفقه المروزى على ابن سريج وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج ، وتفقه ابن سريج على أبى القاسم عثمان بن بشار الأنماطى ، وتفقه الأنماطى على المزنى ، أبى إبراهيم اسماعيل بن يحي وتفقه المزنى على الإمام الشافعى ، والإمام الشافعى على جماعة منهم مالك بن أنس والامام سفيان بن عيينة والإمام أبو خالد مسلم بن خالد الزنجى ، أما الإمام مالك فعلى ربيعة عن أنس وعلى نافع عن ابن عمر ، وأما الإمام سفيان بن عينية فعلى عمرو بن دينار عن ابن عمر وابن عباس رضى ا لله عنهما ، وأما الإمام أبو خالد مسلم بن خالد الزنجى فعلى عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج عن عطاء بن أبى رباح عن ابن عباس وأخذ ابن عباس عن النبى ﷺ وعن جماعات من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعلى وزيد بن ثابت رضى ا لله عنهم جميعا عن سيدنا رسول ا لله ﷺ .

١ – وأما طريقة أصحابنا الخراسانيين ، فأخذتها عن شيوخنا المذكورين عن ابن الصلاح عن والده عن أبى القاسم بن البزرى الجزرى عن إلكيا الهراسى أبى الحسن على بن محمد بن على والذى تفقه على إمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن عبد ا لله بن يوسف الجوينى عن والده أبى محمد الجوينى عن القفال المروزى الصغير والذى تفقه على أبى زيد المروزى محمد بن أحمد ابن عبد ا لله، وأخذ أبو زيد عن أبى إسحاق المروزى عن ابن سريج على ما سبق (١٩) .

ومن هنا يتبين لنا أن أبن الصلاح كان قد تلقى الطريقتين ، وأن طريقة العراقيين والخراسانيين مازالتا تدرسا حتى عصر ابن الصلاح الذى قد جمع بينهما كما جمع بينهما قبل ذلك أبو إسحاق المروزى أيضا ، وأبو إسحاق المروزى هو إبراهيم ابن أحمد صاحب الشرح ، قال عنه الإمام النووى : وحيث أطلق أبو إسحاق فى المذهب فهو المروزى ، كان إماما جليلا غواصا على المعانى ورعاً زاهدا ، وهو إمام جماهير أصحابنا وشيخ المذهب وإليه ينتهى طريقة أصحابنا العراقيين والخراسانيين . كما قدمنا فى سلسلة الفقه تفقه على أبى العباس بن سريج وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد وانتشر العلم عن أصحابه فى البلاد ، شرح المختصر وصنف فى الأصول ، ونشر مذهب الشافعى فى العراق وسائر الأمصار وأخذ عن الأئمة وانتشر الفقه من أصحابه فى البلاد ، وخرج إلى مصر آخر عمره ، قال العبادى : وقعد فى مجلس الشافعى بمصر سنة القرامطة واجتمع عليه الناس ، وضربوا إليه أكباد الإبل ، وسار فى الآفاق عن بجلسه سبعون إماما من أصحاب الشافعى وتوفى بها سنة ٣٤٠هـ .

وإذا ألقينا الضوء على خراسان وبغداد نجد أن مدائن خراسان كانت أربعة : نيسابور وهراة وبلخ ومرو ، ومرو أعظمها ولهذا يعبر أصحابنا بالخراسانيين تارة وبالمراوزة أخرى ،

والمراد بمرو إذا أطلقت مرو الشاهجان والشاهجان معناه روح الملك ، وأما مرو الروز فإنها تستعمل مقيدة والروز هو النهر بلغة فارس والنسبة إلى مرو المروزى وإلى مرو الروز المرورزى ، وقد تخفف إلى المروزى (٢٠)

والشافعية بخراسان كانت الطبقة الأولى منهم ، هى طبقة أصحاب الشافعى منهم إسحاق بن راهوية الحنظلى ، ومنهم حامد بن يحى بن هانئ البلخى وقد أخذ عن الشافعى وأكثر عن سفيان بن عيينة ومات ٢٠٢هـ فى حياة الشافعى ، ومنهم أبو سعيد الأصفهانى الحسن بن محمد بن يزيد وهو أول من حمل علم الشافعى إلى أصفهان ومنهم أبو الحسين النيسابورى على بن سلمة بن شفيق ، ومات ٢٥٢هـ .

والطبقة الثانية طبقة تلامذتهم وعلى رأسهم أبوبكر بن إسحاق بن خزيمة صاحب الصحيح ، ومنهم أبو عبد الله محمد بن نصر المروزى الذى ولد ببغداد سنة ٢٠٢هـ ونشأ بنيسابور وتفقه بمصر على أصحاب الشافعى ، وسكن بسمرقند إلى أن توفى سنة ٢٩٤هـ ومنهم أبو محمد المروزى عبدان بن محمد بن عيسى ، تفقه على المزنى ومنهم أبو عاصم فضيل بن محمد الفضيلى الكبير الفقيه ، فقيه هراة ومفتيها ومنهم أبو الحسن الصابونى ، ومنهم أبو سعيد الدارمى ومنهم أبو عمرو الخفاف رئيس نيسابور ، ومنهم أبو عبد الله محمد بن إبراهيم العبدى البوشنجى .

ثم بعد ذلك تلتهم طبقة ثالثة هى طبقة تلامذة هؤلاء . وعلى رأسهم أبو على الثقفى ، وأبوبكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الصبغى وأبوبكر المحمودى المزوزى وأبو الفضل يعقوب بن إسحاق بن محمود الهروى .

ثم بعد ذلك تلتهم طبقة رابعة هى تلامذة الطبقة الثالثة ، ومنهم أبو إسحاق المروزى تلميذ ابن سريج والذى تلتقى عنده سلسلة الطريقتين كما ذكرنا عن النووى سابقا ومنهم أيضا أبو الوليد حسان بن محمد القرشى النيسابورى ، ومنهم أبو الحسين النسوى ومنهم أبوبكر البيهقى ، ومنهم أبو منصور عبد الله بن مهران وهو من أكابر أصحاب الوجوه .

وتأتى بعد ذلك الطبقة الخامسة وعلى رأسهم أبو زيد المروزى وأبو سهل الصعلوكى وأبو العباس الهروى وأبوحفص الهروى وغيرهم .

وهكذا تأتى الطبقة السادسة من تلامذتهم وعلى رأسهم أبو الطيب الصعلوكى وأبو يعقوب الأبيوردى وأبوبكر القفال الشاشى وأبو إسحاق الإسفراييني .

ثم تأتى الطبقة السابعة وعلى رأسهم القاضى الحسين وأبو على السنجى وأبوبكر الصيدلانى .

ثم تأتى الطبقة الثامنة من الخراسانيين وعلى رأسهم إمام الحرمين والذى قد ألف كتابه الكبير " نهاية المطلب فى دراية المذهب " وسنرى كيف أنه كان بداية لسلسلة كتب الشافعية .

ثم تأتى الطبقة التاسعة وهى من أواخر طبقات هذه السلسلة فمنهم إلكيا الهراسى وأبو سعد المتولى ومحى السنة البغوى والرويانى ومنهم أيضا تلميذ إمام الحرمين حجة الإسلام الغزالى ، وكتب الخراسانيين التى اشتهرت هى مصنفات أبى على السنجى الذى شرح مختصر المزنى والذى سماه إمام الحرمين بالمذهب الكبير ، وأيضا شرح تلخيص ابن القاص وشرح فروع ابن الحداد ، التى اهتم الخراسانيون بشرحها كثيرا .

قال النووى : واعلم أنه متى أطلق القاضى فى كتب متأخرة الخراسانيين كالنهاية والتتمة والتهذيب وكتب الغزالى ونحوها فالمراد القاضى الحسين ومتى أطلق القاضى فى كتب متوسطى العراقيين فالمراد القاضى أبو حامد المروززى .

وقال ابن السبكى : ومن كتب الخراسانيين وأتباعهم تعليقة القاضى حسين والفتاوى له، والسلسلة للجوينى والجمع والفرق له والنهاية لإمام الحرمين والتنهيب للبغوى والإنابة للفورانى ، والعمدة للفورانى أيضا وتتمة الإنابة للمتولى والبسيط والوسيط والوجيز والخلاصة للغزالى وشرح الوسيط لشيخنا ابن الرفعة وإشكالات الوسيط والوجيز للعجيلى وحواشى الوسيط لابن السكرى وإشكالات الوسيط لابن الصلاح والشرح الكبير للرافعى والشرح الصغير له ، والتهذيب له والروضة للنووى ومختصر المختصر للجوينى وشرحه المسمى بالمعتبر والمحرروالمنهاج وتذكرة العالم لأبى على بن سريج واللباب للشيشى [٢١] أ.هـ

٢ – هذا ما كان من أمر الخراسانيين ، أما طبقات طريقة العراقيين ، فأولها كان من طبقة أصحاب الشافعى ، منهم أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبى البغدادى الذى تفقه على الإمام مباشرة. ومنهم أحمد بن حنبل الإمام المشهور ، ومنهم أبو جعفر الخلال أحمد بن خالد البغدادى . ومنهم ابو جعفر النهشلى ثم البغدادى ومنهم أبو عبد الله الصيرفى ، ومنهم أبو عبد الرحمن أحمد بن يحيى بن عبد العزيز البغدادى ، ومنهم الحارث بن سبريج النقال وهو الذى نقل كتاب الشافعى " الرسالة " إلى عبد الرحمن بن مهدى ومات ٢٣٦هـ ومنهم الحسن بن عبد العزيز المصرى النزيل بغداد ومنهم الكرابيسى الحسين بن على البغدادى الذى مات فى ٢٤٨هـ .

والطبقة الثانية من العراقيين كان على رأسهم : أبو القاسم الأنماطى وأبوبكر النيسابورى، وأبو جعفر محمد بن أحمد بن نصر الترمذى ، وأبو القاسم البونيت ، والقاضى أبو عبيد على ابن الحسين بن حربويه البغدادى وأبو إسحاق الحربى ، وأبو الحسن المنذرى .

والطبقة الثالثة من العراقيين كان على رأسهم : ابن سريج وهو شيخ الأصحاب وسالك سبيل الإنصاف وصاحب الأصول والفروع ، وناقض قوانين المعترضين على الشافعي أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج القاضي البغدادي شيخ الشافعية في عصره ومنهم أبو سعيد الاصطخري ، ومنهم أبو علي بن الخيران ، ومنهم أبو حفص المعروف بابن الوكيل عمر بن عبد الله البغدادي .

والطبقة الرابعة وهم تلامذة الثالثة : على رأسهم أبو إسحاق المروزي ، ومنهم أبو علي بن أبي هريرة وأبو الطيب محمد بن فضل بن مسلمة البغدادي ، وأبوبكر الصيرفي البغدادي، وأبو العباس بن القاضي وأبو جعفر الاستراباذي وأبوبكر أحمد بن الحسين بن سهل الفارسي صاحب " عيون المسائل في نصوص الشافعي " ومات ٣٥٠هـ ومنهم أيضا أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان المتوفى ٣٥٩هـ .

ثم جاءت الطبقة الخامسة من بعدهم وعلى رأسهم الداركي وهو أبو القاسم عبد العزيز ابن عبد الله البغدادي شيخ العراق ، ومنهم ابو علي الطبري ومنهم أبو الحسن بن المرزبان .

ثم جاءت الطبقة السادسة من بعدهم وهم تلامذة الطبقة الخامسة وعلى رأسهم أبو حامد الإسفراييني أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي الذي توفي في ٤٠٦هـ ومنهم أبو الحسن الماسرجسي ومنهم أبو الفضل النسوي .

ثم جاءت الطبقة السابعة ، فمنهم أبو الحسن الماوردي صاحب كتاب الحاوي والقاضي أبو الطيب وسليم بن أيوب الرازي وأبو الحسن المحاملي والشاشي والبندنيجي والقاضي ابو سعيد الأبيوردي .

ثم جاءت الطبقة الثامنة وهي من خواتم طريقة العراقيين ومنهم القاضي أبو السائب عقبة بن عبد الله بن موسى الهمداني ، وأبو الحسن المحاملي الكبير ، وأبو سهل أحمد بن زياد والفقيه البغدادي ، وأبوبكر محمد بن عمر الزياد البغدادي وأبو محمد الجوزجاني وأبو الطيب الصائد الخلال ، صاحب كتاب العراقيين .

وأهم كتب كانت لطريقة العراقيين ، يقول فيها الإمام النووي : واعلم أن مدار كتب أصحابنا العراقيين أو جماهيرهم مع جماعات من الخراسانيين ، على تعليق الشيخ أبي حامد وهو في نحو خمسين مجلدا ، جمع فيه من النفائس ما لم يشارك في مجموعه من كثرة المسائل والفروع ، وذكر مذاهب العلماء وبسط أدلتها والجواب عنها . قال : واعلم أن نسخ تعليق الشيخ أبي حامد تختلف في بعض المسائل ، وقد نبهت على كثير من ذلك في شرح المهذب ، ومن كتبهم أيضا يقول الإمام السبكي : تعليقه الشيخ أبي حامد الإسفراييني والذخيرة للبندنيجي والدريق للشيخ ابي حامد وتعليقة البندنيجي أيضا . والمجموع والأوسط للمحاملي والمقنع واللباب والتجريد للمحاملي وتعليقة القاضي أبي الطيب الطبري والحاوي

والإقناع للماوردى واللطيف لأبن الحسين ابن خيران والتقريب والمجرد لسليم والكفاية لسليم والكفاية للعبدرى والتهذيب لنصر المقدسي والكافى وشرح الاشارة له ، والكفاية للمحاجرى والتلقين لابن سراقة وتذنيب الأقسام للمرعشى، والكافى للزبيدى ، والمطارحات لابن اللقان والشافى للجرجانى والتجريد له والمعاياة له والبيان للعمرانى والانتصار لابن عسرون والمرشد له والتنبيه والاشارة له والشامل لأبى نصر بن الصباغ والعدة لابى عبد الله الحسين ابن على الطبرى والبحر للرويانى ، والحلية للشاشى والحلية للرويانى والتنبيه للمصنف يعنى أبا إسحاق الشيرازى وشرحه لابن يونس ، وشرحه لشيخنا ابن الرفعة ودفع التموية عن مشكلات التنبيه لأحمد بن كتاسب [٢٢] .

يقول الإمام النووى فى فقه الطريقتين : اعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالبا ، والخراسانيون أحسن تصرفا وبحثا وتفريعا وترتيبا .

يقول تاج الدين السبكى فى ترجمة الإمام أبى على الحسين بن شعيب بن محمد السنجي: أول من جمع بين الطريقتين ، وقال أيضا عن الفورانى أنه ذكر فى خطبة الإنابة أنه بين الأصح من الأقوال والوجوه ، قال التاج السبكى : وهو من أقدم المبتدئين لهذا الأمر .

الكتب المعتمدة في مذهب الشافعية ، إلا أن كل هذه الكتب قد لاقت تحقيقاً واسعاً عند الإمام النووى والرافعى إلى أن قال الإمام ابن حجر الهيتمى وغيره من المتأخرين : قد أجمع المحققون على أن الكتب المتقدمة على الشيخين – يعنى الرافعى والنووى – لا يعتد بشيء منها إلا بعد كمال البحث والتحرير ، حتى يغلب على الظن أنه راجح مذهب الشافعى . قالوا هذا فى حكم لم يتعرض له الشيخان أو أحدهما ، فإن تعرضا له فالذى أطبق عليه المحققون ان المعتمد ما اتفقا عليه ، فإن اختلفا و لم يوجد لهما مرجح أو وجد ولكن على السواء فالمعتمد ما قاله النووى ، وإن وجد لأحدهما دون الآخر فالمعتمد ذو الترجيح ، فإن اتفق المتأخرون على أن ما قالاه سهو ، فلا يكون حينئذ معتمداً لكنه نادر جدا ، ثم بعد ذلك جاء ابن حجر والرملى وشرحا المنهاج وألفافى المذهب كثيرا بطريقة محررة ، ويقول متأخرو الشافعية : إن المعتمد من بعدهما – الرافعى والنووى – ابن حجر الهيتمى ، ومحمد الرملى ، فلا تجوز الفتوى بما يخالفهما بل بما يخالف تحفة المنهاج لابن حجر، ونهاية المحتاج للرملى ، ذلك ان المحققين والعلماء قد قرأوهما على مصنفيهما حتى إن النهاية قرئت على الرملى إلى آخرها فى أربعمائة من العلماء فنقلوها وصححوها فبلغت بذلك حد التواتر . أما التحفة فلا يحصون كثرة ، فإن اختلفا فأخذ علماء مصر بما قاله الرملى ، وأخذ علماء حضرموت والشام والأكراد وأكثر اليمن والحجاز بما قاله ابن حجر ، وقد ألف فى اختلافهما كتب منها : إثمد العينين فى بعض اختلاف الشيخين " للشيخ على باصبرين .

وقد طبع بمطبعة مصطفى الحلبي على هامش كتاب بغية المسترشدين فى تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين للسيد باعلوى مفتى حضرموت .

أما ما لم يتعرض له ، فيفتى بكلام شيخ الإسلام زكريا الأنصارى وله عدة مصنفات فقهية مطبوعة أهمها : المنهج مختصر منهاج النووى وشرحه له أيضا وشرح الروض وشرح البهجة وتحرير تلقيح اللباب وشرحه ثم يؤخذ بكلام الشيخ الخطيب الشربينى ، وله مغنى المحتاج شرح المنهاج ، والإقناع شرح متن أبى شجاع ، وهما مشهوران مطبوعان ثم بكلام حاشية الزيادى ثم بكلام حاشية ابن قاسم العبادى على تحفة ابن حجر وهو مطبوع معها ، ثم بكلام الشيخ عميره فى حاشيته المشهورة على شرح المحلى على المنهاج وهى مطبوعة أيضا ، ثم بكلام الشيخ على الشبرامسلى على نهاية الرملى وهى مطبوعة معها ، ثم بكلام حاشية الحلبى ثم بكلام حاشية الشوبرى ، ثم بكلام حاشية العنانى ، وذلك ما لم يخالفوا أصل المذهب هذا ما قرره المتأخرون من علماء المذهب ، وساروا عليه بالفعل فى كتبهم وحواشيهم وتقاريرهم إلى عصرنا هذا .

وبعد ما ألف الإمام الجوينى ، النهاية - نهاية المطلب - وهو اختصار لكتب الامام الشافعى الأربعة التى ألفها فى الفقه ، وهى : الأم والإملاء والبويطى ومختصر المزنى أو أنه شرح لمختصر المزنى - كما قال بعضهم - ثم اختصر الغزالى النهاية إلى البسيط ، ثم اختصر البسيط إلى الوسيط وهو إلى الوجيز ، ثم اختصر الوجيز إلى الخلاصة وفى البيجرمى على شرح المنهج وغيره ان الرافعى اختصر من الوجيز المحرر ثم اختصر الإمام النووى " المحرر " إلى " المنهاج " ، ثم اختصر شيخ الإسلام زكريا " المنهاج " إلى " المنهج " ، ثم اختصر الجوهرى " المنهج " إلى " النهج " .

وشرح الرافعى الوجيز بشرحين ، صغير لم يسمه ، وكبير سماه العزيز ، فاختصر الامام النووى العزيز إلى الروضة ، واختصر ابن مقرى " الروضة " إلى " الروض " فشرحه شيخ الإسلام زكريا شرحا سماه " الأسنى " واختصر ابن حجر " الروض " إلى كتاب سماه " النعيم " ، جاء نفيسا فى بابه غير أنه فقد عليه فى حياته ، واختصر " الروضة " أيضا المزجد فى كتابه " العباب " فشرحه ابن حجر شرحا جمع فيه فأوعى سماه " الإيعاب " غير أنه لم يكمل واختصر " الروضة " أيضا السيوطى مختصر اسماه " الغنية " ونظمها أيضا نظما سماه "الخلاصة " ، لكنه لم يتم كما ذكره فى فهرست مؤلفاته ، وكذلك اختصر القزوينى " العزيز شرح الوجيز إلى " الحاوى الصغير " فنظمه ابن الوردى فى " بهجته " فشرحها شيخ الإسلام بشرحين ، قال ابن حجر رحمه الله فى أثناء كلامه من ذيل تحرير المقال : وقولهم إنه منذ صنف الإمام كتاب النهاية الذى هو شرح لمختصر المزنى الذى رواه من كلام الشافعى ﷺ وهو فى ثمانية أسفار حاوية لم يشتغل الناس إلا بكلام الإمام ، لأن تلميذه الغزالى اختصر " النهاية " المذكورة فى مختصر مطول حافل وسماه " البسيط " واختصره فى

أقل منه ، وسماه " الوسيط " واختصره فى أقل منه وسماه " الوجيز " فجاء الرافعى وشرح الوجيز شرحا مختصرا ثم شرحا مبسوطا ما صنف فى مذهب الشافعى مثله واسفاره نحو العشرة غالبا ، ثم جاء النووى واختصر هذا الشرح ونقحه وحرره واستدرك على كثير من كلامه ، مما وجده محلا للاستدراك ، وسمى هذا المختصر : " روضة الطالبين " وأسفاره نحو أربعه غالبا ، ثم جاء المتأخرون بعده فاختلفت أغراضهم ، فمنهم المحشون وهم كثيرون أطالوا النفس فى ذلك ، حتى بلغت حاشية الأذرعى التى سماها " التوسط بين الروضة والشرح " إلى فوق الثلاثين سفرا ، وكذلك الإسنوى حشى وابن العماد والبلقينى كذلك وهؤلاء هم فحول المتأخرين ، ثم جاء تلميذ هؤلاء الأربعة الإمام الزركشى فجمع ملخص حواشيهم فى كتابه المشهور وسماه " خادم الروضة " وهو فى نحو العشرين سفيرا .

ووقع لجماعة أنهم اختصروا الروضة ومنهم المطول ومنهم المختصر " كالروض " للشرف المقرى ، فأقبل الناس على تلك المختصرات ، فلما ظهر الروض رجع أكثر الناس إليه لمزيد اختصاره وتحرير عبارته ثم جاء شيخ الإسلام فشرحه شرحا حسنا جدا ، وآثر فيه الاختصار فانثال الناس عليه ، إلى أن جاء صاحب العباب أحمد بن عمر الزجد الزبيدى فاختصر الروضة ، وضم إليها من فروع المذهب ما لا يحصى .

وكذلك اختصر صاحب الحاوى الصغير ، الشرح الكبير اختصارا لم يسبق إليه ، فإنه جمع حاصل المقصود منه فى ورقات نحو ثمن جزء من أجزائه العشرة فأذعن له أهل عصره : أنه فى بابه ما صنف مثله ، فأكب الناس عليه حفظاً وشروحاً .

ثم نظمه صاحب البهجة ، فأكبوا عليها حفظاً وشروحاً كذلك ، إلى أن جاء الشرف المقرى صاحب الروض ، فاختصره فى أقل منه بكثير ، وسماه " الإرشاد " فأكب الناس عليه حفظاً وشروحاً (٢٣) .

اصطلاحات الشافعية

ولأن كتب الشافعية فيها اصطلاحات خاصة بهم ، فنذكر شيئا من اصطلاح الفقهاء فى عباراتهم (٢٤) ، والاصطلاح كما هو معلوم : " اتفاق طائفة على أمر مخصوص بينهم" .

فحيث قالوا : " الإمام " يريدون إمام الحرمين الجوينى ابن أبى محمد .

وحيث يطلقون " القاضى " يريدون به القاضى حسينا ، أو " القاضيين " فالمراد بهما الرويانى والماوردى .

وإذا أطلقوا " الشارح " معرفاً أو الشارح المحقق ، يريدون به الجلال المحلى شارح المنهاج حيث لم يكن لهم اصطلاح بخلافه .

وإن قالوا " : شارح " فالمراد به واحد من الشراح لأى كتاب كان ، كما هو مفاد التنكير . وحيث قالوا " : قال بعضهم " أو نحوه فهو أعم من شارح .

وحيث قالوا " قال الشيخان " ونحوه يريدون بهما الرافعى والنووى ، أو " الشيوخ " فالمراد بهم الرافعى والنووى والسبكى .

وحيث قال الشارح " شيخنا " ، يريد به شيخ الإسلام زكريا وكذا الخطيب الشربينى وهو مراد الجمال الرملى بقوله الشيخ .

وإن قال الخطيب " شيخى " فمراد الشهاب الرملى ، وهو مراد الجمال بقوله أفتى به الوالد ونحوه وإذا قالوا " لا يبعد كذا " فهو احتمال .

وحيث قالوا : " على ما شمله كلامهم " ونحو ذلك فهو إشارة إلى التبرى منه ، أو أنه مشكل كما صرح بذلك الشارح فى حاشيته فتح الجواد ومحله حيث لم ينبه على تضعيفه أو ترجيحه ، وإلا خرج عن كونه مشكلا إلى ما حكم به عليه .

وحيث قالوا " كذا قالوه " أو " كذا قاله فلان " فهو كالذى قبله .

وإن قالوا " إن صح هذا فكذا " فظاهره عدم ارتضائه كما نبه عليه فى الجنائز من التحفة.

وإن قالوا " كما أو لكن " فإن نبهوا بعد ذلك على تضعيفه أو ترجيحه فلا كلام ، وإلا فهو معتمد ، فإن جمع بينهما فنقل الشيخ سعيد سنبل عن شيخه الشيخ عمر المصرى عن شيخه الشوبرى أن اصطلاح التحفة أن ما بعد " كما " هو المعتمد عنده ، وإن ما اشتهر من أن المعتمد ما بعد " لكن " فى كلامه إنما هو فيما إذا لم يسبقها " كما " وإلا فهو المعتمد عنده ، وإن رجح بعد ذلك ما يقابل ما بعد " كما " إلا إن قال لكن المعتمد كذا أو الأوجه كذا فهو المعتمد أهـ . وإذا قالوا " على ما اقتضاه كلامهم " أو " على ما قاله فلان" بذكر على ، أو قالوا " هذا كلام فلان " فهذه صيغة تبرؤ كما صرحوا به ، ثم تارة يرجحونه ، وهذا قليل ، وتارة يضعفونه ، وهو كثير ، فيكونُ مقابله هو المعتمد – أى إن كان – وتارة يطلقون ذلك ، فجرى غير واحد من المشايخ على أنه ضعيف والمعتمد ما فى مقابله أيضا أى إن كان ما سبق .

وإذا قال ابن حجر " على المعتمد " فهو الأظهر من القولين أو الأقوال ، وإذا قال " على الأوجه " مثلا ، فهو الأصح من الوجهين أو الأوجه .

وإذا قالوا " والذى يظهر " مثلا ، أى بذكر الظهور فهو بحث لهم . وقال الشيخ ابن حجر فى رسالته فى الوصية بالسهم : البحث ما يفهم فهماً واضحاً من الكلام العام للأصحاب المنقول عن صاحب المذهب بنقل عام ، وقال السيد عمر فى فتاويه : البحث

هو الذى استنبطه الباحث من نصوص الإمام وقواعده الكليين ، وعلى كلا التعريفين لا يكون البحث خارجا عن مذهب الامام وإذا قالوا " فهو محتمل " بفتح الميم الثانية ، فهو مشعر بالترجيح ، لأنه بمعنى قريب وبالكسر ، لا يشعر بالترجيح لأنه بمعنى ذى احتمال أى قابل للحمل والتأويل فإن لم يضبطوا بشئ منهما ، فلابد أن تراجع كتب المتأخرين عنهم حتى تنكشف حقيقة الحال و " الاختيار " هو الذى استنبطه المختار عن الأدلة الأصولية بالاجتهاد ، أى على القول بأنه يتحرى ، وهو الأصح من غير نقل له من صاحب المذهب، فحينئذ يكون خارجا عن المذهب ولا يعول عليه . وأما " المختار " الذى وقع للنووى فى الروضة فهو بمعنى الأصح فى المذهب لا بمعناه المصطلح .

وأما قولهم " وقع لفلان كذا " فإن صرحوا بعده بترجيح أو تضعيف وهو الأكثر فذاك، وإلا حكم بضعفه .

قولهم " قال فى أصل الروضة " المراد منه عبارة النووى فى الروضة التى لخصها واختصرها من لفظ العزيز : رفع هذا التعبير بصحة نسبة الحكم إلى الشيخين ، أما إذا عزى الحكم إلى " زوائد الروضة " فالمراد منه زيادتها على ما فى العزيز وإذا أطلق لفظ الروضة فهو محتمل لتردده بين الأصل والزوائد ، وربما يستعمل بمعنى الأصل كما يقضى به السبر ، وإذا قيل : كذا فى الروضة وأصلها أو كأصلها " فالمراد بالروضة ما سبق التعبير بأصل الروضة ، وهى عبارة الإمام النووى الملخص فيها لفظ العزيز فى هذين التعبيرين ، ثم بين التعبيرين المذكورين فرق ، وهو إذا أتى بالواو فلا تفاوت بينهما وبين أصلها فى المعنى ، وإذا أتى بالكاف فبينهما بحسب المعنى يسير تفاوت .

قولهم " نقله فلان عن فلان " ، " وحكاه فلان عن فلان " بمعنى واحد ، لأن نقل الغير هو حكاية قوله ، إلا أنه يوجد كثير مما يتعقب الحاكى قول غيره بخلاف الناقل له ، فإن الغالب تقريره والسكوت عليه .

قولهم " أقره فلان " أى لم يرده فيكون كالجازم به .

قولهم : " نبه عليه الأذرعى " المراد أنه معلوم من كلام الأصحاب ، وإنما للأذرعى مثلا التنبيه عليه

قولهم : " الظاهر كذا " هو بحث من القائل ، لا ناقل له .

وأما تعبيرهم " بالفحوى " فهو ما فهم من الأحكام بطريق القطع " وبالمقتضى " و " القضية " هو الحكم بالشئ لا على وجه الصراحة ، قولهم " وزعم فلان " فهو بمعنى قال ، إلا أنه أكثر ما يقال فيما يشك فيه ، قولهم " وعبارته " وكذا تعين عليه سوق العبارة المنقولة بلفظها ، و لم يجز له تغيير شئ فيها وإلا كان كاذبا ، ومتى قال " قال فلان " كان بالخيار

بين أن يسوق عبارته بلفظها أو بمعناها من غير نقلها ، لكن لا يجوز له تغيير شئ من معانى ألفاظها .

وقولهم " أ. هـ ملخصا " أى مأتياً من ألفاظه بما هو المقصود ، دون ما سواه ، والمراد بالمعنى : التعبير عن لفظه بما هو المفهوم منه .

قولهم : " فيرد " وما اشتق منه ، لما لا يندفع له بزعم المتعرض ، و " يتوجه " وما اشتق منه أعم منه ومن غيره ، ونحو " إن قيل " للمعترض مع ضعف فيه ، " وقد يقال " ونحوه لما فيه ضعف شديد ، ونحو " لقائل " لما فيه ضعف ضعيف ، " وفيه بحث " ونحوه ، لما فيه قوة سواء تحقق الجواب أم لا ، " وصيغة المجهول ماضياً كان أو مضارعاً ولا يبعد ، ويمكن " كلها صيغ التمريض، تدل على ضعف مدخولها بحثاً كان أو جواباً ، " وأقول وقلت " لما هو خاصة القائل وإذا قيل " حاصله أو محصله أو تحريره أو تنقيحه " أو نحو ذلك ، فذلك إشارة إلى قصوره فى الأصل أو اشتماله على حشو .

ويقولون فى مقام إقامة الشئ مقام آخر : مرة " تنزل منزلته " ، وأخرى " أنيب منابه " وأخرى " أقيم مقامه " ، فالأول فى إقامة الأعلى مقام الأدنى ، والثانى بالعكس والثالث فى المساواة .

قولهم : " تأمل " فهو إشارة إلى دقة المقام مرة ، وإلى خدش فيه أخرى سواء كان بالفاء أو بدونها والفرق بين تأمل ، وفتأمل ، وفليتأمل : ان " تأمل " إشارة إلى الجواب القوى ، " وفتأمل " إلى الضعيف ، و " فليتأمل " إلى الأضعف ، وقيل معنى " تأمل " : أن فى هذا المحل دقة ومعنى و " فتأمل " أن هذا المحل أمراً زائداً على الدقة بتفصيل ، وفليتأمل " هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى .

قولهم : " وفيه بحث " معناه أعم من أن يكون فى هذا المقام تحقيق أو فساد فيحمل عليه على المناسب للحمل .

قولهم " وفيه نظر " يستعمل فى لزوم الفساد .

وإذا كان السؤال أقوى ، يقال : " ولقائل " فجوابه " أقول " او " تقول " باعانة سائر العلماء وإذا كان السؤال ضعيفاً يقال : " فإن قلت " فجوابه " قلنا أو قلت وقيل " .

قولهم : فإن قلت بالفاء، سؤال عن القريب ، وبالواو عن البعيد ، و " قيل " يقال فيما فيه اختلاف " وقيل فيه " اشارة إلى ضعف ما قالوا .

قولهم " محصل الكلام " إجمال بعد التفصيل . وقولهم : " حاصل الكلام " تفصيل بعد الإجمال .

و " التعسف " ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين ، وإن جوزه بعضهم ، ويطلق على ارتكاب ما لا ضروره فيه ، والأصل عدمه ، وقيل هو : حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان .

و " التساهل " يستعمل فى كلام لاخطأ فيه ، ولكن يحتاج إلى نوع توجيه تحتمله العبارة .

و " التسامح " هو استعمال اللفظ فى غير موضعه الأصلى ، كالمجاز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه ، اعتمادا على ظهور الفهم من ذلك المقام .

و " التحمل " الاحتيال وهو الطلب ، و " التأمل " هو إعمال الفكر ، و " التدبر " تصرف القلب بالنظر فى الدلائل ، و " الامر بالتدبر " بغير فاء للسؤال فى المقام ، وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده .

الفرق بين و " بالجملة " و " فى الجملة " أن فى الجملة يستعمل فى الجزئى ، وبالجملة يستعمل فى الكليات وقيل : وفى الجملة يستعمل فى الإجمال ، وبالجملة يستعمل فى التفصيل .

وقولهم : " وجملة القول " أى بجمله أى بجموعه ، فهو من الإجمال بمعنى الجمع ضد التفريق ، لا من الإجمال ضد التفصيل والبيان .

وقولهم : " اللهم إلا أن يكون كذا " قد يجئ حشوا . أو بعد عموم حثا للسامع المقيد المذكور قبلها ، وتنبيها ، فهى بمثابة نستغفرك ، كقولك : إنا لا نقطع عن زيارتك ، اللهم إلا أن يمنع مانع ، ولذا لا يكاد يفارق حرف الاستثناء ، وتأتى فى جواب الاستفهام نفيا وإثباتا كتابة ، فيقال اللهم، نعم اللهم .

وقولهم : " وقد يفرق " و " إلا أن يفرق " و " يمكن الفرق " فهذه كلها صيغ فرق .

وقولهم : " وقد يجاب " و " إلا ان يجاب " ولك أن تجيب " فهذا جواب من قائله .

وقولهم : " ولك رده : " ويمكن رده " فهذه صيغ رد ، وقولهم : لو قيل بكذا " لم يبعد" "وليس ببعيد" ، او لكان قريبا أو أقرب " فهذه صيغ ترجيح .

ومن اصطلاحاتهم أن أدوات الغايات كـ " لو " و " إن " للإشارة إلى الخلاف ، فإذا لم يوجد خلاف فهو لتعميم الحكم . وعندهم ان البحث والإشكال والاستحسان والنظر لايرد المنقول والمفهوم لا يرد الصحيح .

ومعنى قولهم : " الأشهر كذا والعمل بخلافه " تعارض الترجيح من حيث دليل المذهب، والترجيح من حيث العمل ، فساغ العمل بما عليه العمل .

إذا قالوا : " فى صحته كذا ، أو حرمته أو نحو ذلك نظر " دل على أنهم لم يروا فيه نقلا . واطلاق الفقهاء " نفى الجواز " حقيقة فى التحريم – وقد يطلق الجواز على رفع الحرج – أعم من ان يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها ، أو على مستوى الطرفين ، وهو التخيير بين الفعل والترك أو على ما ليس بلازم من العقود كالعارية . وقيل إن " يجوز " اذا أضيف إلى العقود كان بمعنى الصحة ، وإذا أضيف إلى الأفعال كان بمعنى الحل .

قولهم : " ينبغى " الأغلب فيها استعمالها فى المندوب تارة ، والوجوب أخرى ، ويحمل على أحدهما بالقرينة ، وقد تستعمل للجواز والترجيح . " ولا ينبغى " قد تكون للتحريم أو الكراهة .

قولهم : " الأصحاب " المتقدمون ، وهم أصحاب الأوجه غالبا ، وضبطوا بالزمن وهم من الأربعمائة ومن عداهم لا يسمون بالمتقدمين ، ولا بالمتأخرين .

وأما اصطلاح الإمام النووى فى المنهاج فقد قال النووى (٢٥) : فحيث أقول : " فى الأظهر أو المشهور " فمن القولين أو الأقوال للشافعى ﷺ . ثم قد يكون القولان جديدين أو قديمين ، أو جديداً وقديما ، وقد يقولها فى وقتين ، أو وقت واحد ، وقد يرجح أحدهما وقد لا يرجح ، فإن قوى الخلاف لقوة مدركه ، قلت " الأظهر " المشعر بظهور مقابلة ، وإلا بأن ضعف الخلاف قلت : " المشهور " ، المشعر بغرابة مقابلة لضعف مدركه .

وحيث أقوال : " الأصح أو الصحيح " فمن الوجهين أو الأوجه لأصحاب الشافعى يستخرجونها من كلامه ، وقد يجتهدون فى بعضها وإن لم يأخذوه من أصله ، ثم قد يكون الوجهان لاثنين ، وقد يكونان لواحد ، واللذان للواحد ينقسمان كانقسام القولين ، فإن قوى الخلاف لقوة مدركه ، قلت : " الأصح " ، المشعر بصحة مقابلة ، وإلا بأن ضعف الخلاف ، قلت : " الصحيح " – و لم يعبر الإمام النووى بذلك فى الأقوال تأدبا مع الإمام الشافعى كما قال ، فإن الصحيح منه مشعر بفساد مقابله ، وظاهر أن المشهور أقوى من الأظهر ، وأن الصحيح أقوى من الأصح – وحيث أقول " المذهب " فمن الطريقين أو الطرق ، وهى اختلاف الأصحاب فى حكاية المذهب كأن يحكى بعضهم قولين أو وجهين لمن تقدم ، ويقطع بعضهم بأحدهما ، ثم الراجح الذى عبر عنه بالمذهب ، إما طريق القطع ، أو الموافق لها من طريق الخلاف أو المخالف لها .

وحيث اقول : " النص " فهو نص الشافعى رحمه الله تعالى من إطلاق المصدر على اسم المفعول سمى بذلك لأنه مرفوع إلى الإمام ، أو لأنه مرفوع القدر لتنصيص الإمام عليه، ويكون هناك أى مقابله وجه ضعيف أو قول مخرج من نص له فى نظير المسألة ، لا يعمل به و كيفية التخريج كما قاله الرافعى : أن يجيب الشافعى بحكمين مختلفين فى صورتين متشابهتين و لم يظهر ما يصح للفرق بينهما ، فينقل الأصحاب جوابه من كل صورة

للأخرى ، فيحصل فى كل صورة منهما قولان : منصوص ومخرج ، والمنصوص فى هذه هو المخرج فى تلك ، والمنصوص فى تلك هو المخرج فى هذه ، وحينئذ فيقولون : قولان بالنقل والتخريج ، أى نقل المنصوص من هذه الصورة إلى تلك ، وخرج فيها وكذا بالعكس . والأصح أن القول المخرج لا ينسب إلى الشافعى إلا مقيدا ، إلا أنه ربما يذكر فرقا ظاهرا لو روجع فيه .

وحيث أقول " الجديد " فالقديم خلافه ، أو " القديم أو فى قول قديم " فالجديد خلافه و " القديم " ما قاله الشافعى بالعراق ، أو قبل انتقاله إلى مصر ، وأشهر رواته أحمد بن حنبل والزعفرانى والكرابيسى وأبو ثور ، وقد رجع الشافعى عنه وقال : لا أجعل فى حل من رواه عنى، وقال الإمام : لا يحل عد القديم من المذهب . وقال الماوردى : غير الشافعى جميع كتبه القديمة فى الجديد ، إلا الصداق ، فإنه ضرب على مواضع منه ، وزاد مواضع .

و " الجديد " ما قاله بمصر وأشهر رواته : البويطى والمزنى والربيع المرادى والربيع الجيزى وحرمله ويونس بن عبد الأعلى او عبد الله بن الزبير المكى ، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم وأبوه .

والجدير بالذكر أن قولهم : إن القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعى ، محله فى قديم نص فى الجديد على خلافه ، أما قديم لم يتعرض فى الجديد لما يوافقه ولا لما يخالفه ، فإنه مذهبه وحيث أقول : " وقيل كذا " فهو وجه ضعيف . والصحيح أو الأصح خلافه .

وحيث أقول : " فى قول كذا " فالراجح خلافه ، ونبين قوة الخلاف وضعفه فى قوله وحيث أقول المذهب إلى هنا من مدركه [٢٦] .

نذكر طائفة أخرى من المصطلحات على سبيل المثال ليتضح كيف ان العلم بها ييسر الفهم ، فمنها [٢٧] :

- الإجزاء مفسر بتفسيرين :

١ - حصول الامتثال به .

٢ - سقوط القضاء به .

- الاجتهاد : بذل الوسع فى بلوغ الغرض .

- الإرسال : الإطلاق .

الاستخبار : هو الاستفهام وهو الكلام الدال على طلب حصول صورة الشئ فى الذهن من حيث هو حصوله فيه .

- الاستدلال : طلب الدليل .

- الاستدلالى : الذى يحصل بالنظر فى الدليل .

- الاستعارة بالكناية : هى أن يشبه فى النفس شيئا بشئ ولا يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى اسم المشبه ، ويثبت له شيئا من لوازم المشبه به .

- الاستعاره : مجاز علاقته المشابهة فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلى .

- الإسناد : ربط احدى الكلمتين بالأخرى بحيث يحسن السكوت .

- الإشفاق : ارتكاب المكروه .

- الأصل : فى اللغة أى شئ محسوس أو معقول بنى عليه غيره ، وفى الاصطلاح فيقال للراجح وللمستصحب ، وللقاعدة الكلية ، وللدليل .

- أصول الفقه : طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها ، وقيل : معرفة دلائل الفقه إجمالا ، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد ، وقيل : العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية .

- الالتماس : أن يكون الاستدعاء من المساوى للمستدعى رتبه .

- الامتثال : هو إتيان المأمور به على وجه يحققه .

- الأمر : استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب .

- الانتقال الفكرى : حركة فى الكيفية النفسانية التى هى الصور المعقولة ، فتنتقل النفس به من ملاحظة صورة إلى أخرى .

- الانذار : هو الإبلاغ ولا يكون إلا فى التخويف .

- الباطل : ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به .

- البديهى : ما يثبته بمجرد العقل ، أى ما يثبته بمجرد التفاتة من غير استعانة بحس أو غيره .

- بيع الحصاة : جعل الإصابة بالحصاة بيعا قائماً مقام الصيغة ، أو هو أن يقول : بعتك من هذه الأثواب ما تقع عليه هذه الحصاة .

- التأليف : ضم الأشياء مؤتلفة ، سواء كانت مرتبة الوضع أم لا .

- التخييل : حركة النفس فى المحسوسات .

- الترتيب : جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر فى الرتبة العقلية ، وإن لم تكن مؤتلفة .

- الترجى : ارتقاب شئ لا وثوق بحصوله .

- التركيب : ضم الأشياء مؤتلفة كانت أولا ، مرتبة الوضع أولا .

- التكليف : إلزام ما فيه كلفة أو طلب ما فيه كلفة .

- التكوين : الإيجاد من العدم بسرعة .

- التمنى : الكلام الدال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر ، وقيل : محبة حصول الشئ سواء كنت تنتظره وترقب حصوله أم لا ، وقيل : طلب حصول شئ على سبيل المحبة .

- التهديد : هو التخويف .

- التوصل : هو الوصول بكلفة .

- الثواب : مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه ا لله تعالى .

- الجهل : تصور الشئ على خلاف ما هو به فى الواقع .

- الجوهر : ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع .

- الحاجة : ما يخرج من المخرج .

- الحدْس : هو الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة .

- الحقيقة : ما بقى فى حال الاستعمال أو معه على موضوعه .

- الحواس الخمس الباطنة :

١ - الحس المشترك وهو القوة التى ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة .

٢ - الخيال : وهو القوة التى تحفظ الصورة المرتسمة فى الحس المشترك فهى كالخزانة له

٣ - الواهمة : هى القوة التى تدرك بها المعانى الجزئية .

٤ - الحافظة : هى القوة التى تدرك بها المعانى التى يدركها الوهم .

٥ - المتخيلة : هى القوة المتصرفة فى الصور التى تأخذها من الحس المشترك ، والمعانى التى تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى المفكرة .

- الحواس الخمس الظاهرة :

١ - السمع : وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك به الأصوات .

٢ – البصر : وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ ثم تفترقان ، فتتأديان إلى العينين .

٣ – اللمس : وهو قوة منبثة من جميع البدن ، يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند الالتماس والاتصال به .

٤ – الشم : وهو قوة مودعة فى العصبتين الزائدتين النابتتين فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى ، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة إلى الخيشوم .

٥ – الذوق : وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالطعوم ، ووصولها إلى العصب .

– الدعاء : أن يكون الاستدعاء من الأدنى من المستدعى رتبة .

– الدلالة : كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر .

– الدليل : لغةً المرشد للمطلوب ، والمرشد له معنيان :

١ – الناصب لما يرشد له .

٢ – الذاكر له ، وفى الاصطلاح : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى .

– السهو : زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة .

– الشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر .

– الصحيح : ما يتعلق به النفوذ ويعتد به .

– الصيغة : هى العبارة الموضوعة للمعنى القائم بالنفس .

– الضرورى : ما لا يحتاج إلى نظر وكسب .

– الضرورى المقابل للاستدلالى : ما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل .

– الضرورى المقابل للاكتسابى : ما لا يكون فى تحصيله مقدوراً للمخلوق .

– الطمع : ارتقاب المحبوب .

– الظن : تجويز وقوع كل من أمرين أحدهما أظهر من الآخر .

– العرْض : كلام دال بالوضع على الطلب برفق ولين .

- العلم : معرفة المعلوم على ما هو به فى الواقع ، أو هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل او الملكة التى هى مبدأ تفاصيل القواعد .
- العلم الضرورى : ما لم يقع عن نظر واستدلال .
- العلم المكتسب : هو الموقوف على النظر والاستدلال .
- الغفلة : عدم التصور مع وجود ما يقتضيه .
- الفرع : ما اندرج تحت اصل كلى .
- الفقه : معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد .
- القرينة : ما يدل على الشئ لا بالوضع ، وقيل : ما يدل على الشئ من غير استعمال فيه .
- الكسبى : هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة .
- الكلام : اللفظ المتألف من اسمين أو اسم وفعل أو فعلين أو فعل وحرف ... الخ .
- الكلام النفسى : هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللسان .
- اللفظ المهمل : هو ما وضع و لم يستعمل .
- المباح : ما لا يثاب على فعله ولا على تركه ، ولا يعاقب على تركه ولا على فعله .
- المجاز : ما تجوز به عن موضوعه ، وقيل : هو ما استعمل استعمالا صحيحا فى غير ما اصطلح عليه من الجماعة المخاطبة .
- المحظور : ما يثاب على تركه امتثالا ، ويعاقب فى الآخرة على فعله بلا عذر .
- المعرفة : العلم بمعنى الظن .
- المكتسب : هو الحاصل بالكسب ، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار .
- المكروه : ما يثاب على تركه امتثالا ، ولا يعاقب فى الآخرة على فعله .
- الملاقيح : هى ما فى بطون الأمهات من الأجنة .
- المندوب : ما يثاب على فعله ، ولا يعاقب على تركه .
- المنقول : هو اللفظ الذى تعدد مفهومه ، وتخلل بينهما نقل وهجر للمعنى الأول .

- النسبة التامة : تعلق أحد الطرفين بالآخر ، بحيث يصح السكوت عليه ثبوتاً كان او انتفاء .

- النسيان زوال الصورة عن المدركة والحافظة - فيحتاج حينئذ فى حصولها إلى سبب جديد.

- النظر : هو الفكر وهو : حركة النفس فى المعقولات أى انتقالها فيها انتقالا تدريجيا قصديا.

- النظرى : ما يحتاج إلى نظر .

- النهى استدعاء - أى طلب الترك - بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب .

- الواجب : شئ من فعل أو قول أو نية أو عزم أو اعتقاد يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

- الوجوب : استدعاء الفعل استدعاء جازماً على سبيل الجزم .

- الوعد : إنشاء الضمان عند وجود الوصف .

- الوهم : هو الإدراك المقابل للظن .

ومنها أيضا [٢٨] :

١ - لفظ : اعلم ، يؤتى به لشدة الاعتناء بما بعده ، والمخاطب بذلك كل من يتأتى منه العلم مجازا ، لأنه موضوع لأن يخاطب به معين .

٢ - القاعدة : أمر كلى يتعرف منه أحكام جزيئاته ، ويرادفها الضابط وقال أبو زرعة فى الغيث الهامع : المراد بالقاعدة ما لا يخص بابا من أبواب الفقه ، فإن اختص ببعض الأبواب سمى ضابطا .

٣ - الفائدة : لغةً : ما استفيد من علم أو مال ، واصطلاحا : المسألة المرتبة على الفعل من حيث هى كذلك وعرفت بأنها كل نافع دينى أو دنيوى .

٤ - الضدان : أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد .

٥ - العرف : ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطباع بالقبول .

٦ - العادة : ما استمر الناس فيه على حكم المعقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى .

٧ - الدين : ما ورد به الشرع من التعبد ويطلق على الطاعة والعبادة والجزاء والحساب.

٨ – الخطاب : توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ، والمراد بخطاب الله تعالى : ما أفاد ، وهو الكلام النفسى الأزلى .

٩ – العامى : فى عرفهم : كل من لا يتمكن من ادراك الأحكام الشرعية من الأدلة ، ولا يعرف طرقها فيجوز له التقليد ، بل يجب عليه التقليد بدليل قوله تعالى : ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ .

١٠ – الصريح : ما يتكرر على الشيوع فى عرف اللسان ، وإذا حصل ذلك لزم اجراء اللفظ على ظاهرة ولا يقبل العدول عن موجب الظاهر فى الظاهر .

١١ – " لا بأس " تستعمل فى المباح ، قال فى الترياق النافع ، ولا بأس بالدعاء عند الأعضاء – يعنى أعضاء الوضوء – لأنه مباح لا سنة ، وإن ورد فى ذلك طرق ضعيفة لا يعتد بها [٢٩] .

فوائد كثيرة لفهم المذهب :

١ – قال الشيخ تقى الدين السبكى فى رسالته فى معنى قول الإمام المطلبى إذا صح الحديث فهو مذهبى : هو قول مشهور عنه ، لم يختلف الناس فى أنه قاله وروى عنه معناه أيضا بألفاظ مختلفة ونقل عن ابن الصلاح رحمة الله أنه قال فى كتاب الفتوى : ممن حكى عنه أنه أفتى بالحديث فى مثل ذلك أبو يعقوب البويطى وأبو القاسم الداركى ، وهو الذى قطع به أبو الحسن إلكيا الطبرى وليس هذا بالهين ، فليس كل فقيه يسوغ له أن يستقل بالعمل بما رآه حجة من الحديث .

ثم قال السبكى رحمه الله – وأما قول ابن خزيمة أنه لا يعرف لرسول الله ﷺ سنة فى الحلال والحرام لم يودعها كتبه وفى بعضها لم يتبين له صحتها ، فيتبين بعد ذلك أو لا يكون فى الحلال والحرام كما فى الصلاة الوسطى ، أو يكون سنة لم يعلمها ابن خزيمة أو يكون الشافعى قال ذلك على سبيل الفرض والتقدير ، وأما ما قام الدليل عند الشافعى على طعن فيها أو نسخها أو تخصيص أو تأويلها أو نحو ذلك ، فليس الكلام فيه ، وليس هذا تركا لها ، وانما الترك للحديث أن لا يعمل به أصلا ، كما يقوله من يترك الحديث لعمل أهل المدينة أو للقياس أو لعدم فقه الراوى أو لغمله أو عمل صحابى بخلافه ونحو ذلك ، هذا هو الترك .

وأما الطعن فى إسناد الحديث أو بسبب علة أو شذوذ ، فذلك يمنع من الحكم بصحة الحديث وكلامنا إنما هو إذا صح الحديث ، والنسخ ليس تركا فالنسخ قد يوجد فى القرآن، والتخصيص ليس تركا ، بل جمع بينه وبين العام . وقد تكلم الشافعى فى الأحاديث المختلفات والجمع بينها فى كتاب اختلاف الحديث أحسن كلام ، وكذلك العلماء كلهم.

فهذا ليس هو المراد هنا ، وإنما المراد الترك المطلق ، و لم يقع ذلك للشافعي أصلاً ولا تقتضيه أصوله .

٢ – ثم قال السبكي : في كلام الشافعي هذه فوائد قد امتاز بها .

إحداها : الفائدة التي قدمناها من جواز نسبته إليه ، وفيها ثلاثة أشياء أحدها بجرد جواز نقله عنه ، والثاني أنه إذا أراد أحد تقليده فيه جاز له ذلك . إذا كان ممن يجوز له التقليد ، والثالث إذا كان العلماء كلهم إلا الشافعي على مقتضى حديث ، والشافعي بخلافه لعدم اطلاعه ، فإذا صح ، صارت المسألة إجماعية ، لأنه لم يكن خالف فيها الشافعي ويبين بالحديث أن قوله مرجوع فيه . أولا حقيقة له فلا ينسب إليه بل ينسب اليه خلافه موافقة لبقية العلماء فيكون اجماعا ، فينقض قضاء القاضي بخلافه لمخالفته النص والاجماع ولو اتفق ذلك لغير الشافعي ممن لم يقل مثل قوله ، كان نقض قضاء القاضي به لمخالفته النص فقط لا لمخالفته الإجماع ، فهذه أشياء في هذه الفائدة الواحدة .

الفائدة الثانية : أن الأحاديث الصحيحة ليس فيها شئ له معارض متفق عليه ، والذى يقوله الأصوليون من أن خبر الواحد إذا عارضه خبر متواتر أو قرآن أو إجماع أو عقل إنما هو فرض وليس شئ من ذلك واقعا ، ومن ادعى ذلك فليبينه حتى نرد عليه وكذلك لا يوجد خبران صحيحان من أخبار الآحاد متعارضان بحيث لا يمكن الجمع بينهما والشافعي قد استقرأ الأحاديث وعرف أن الأمر كذلك وصرح به في غير موضع من كلامه فلم يكن عنده ما يتوقف عليه العمل بالحديث إلا صحته ، فمتى صح وجب العمل به ، لأنه لا معارض له ، فهذا بيان للواقع ، والذى يقوله الأصوليون مفروض ، وليس بواقع ، وهذه فائدة عظيمة وإليها الإشارة بقوله : إذا صح الحديث ، حيث أطلقه و لم يجعل معه شرطا آخر .

الفائدة الثالثة : أن العلماء رضوان الله عليهم لكل منهم أصول وقواعد بنى مذهبه عليها، لأجلها رد بعض الأحاديث ، وأما الشافعي فليس له قاعدة يرد بها الحديث ، فمتى صح الحديث قال به ، والمعارض الذى لو وقع كان معارضا عنده وعند غيره هو المعقول أو الاجماع أو القرآن أو السنة المتواترة لم يقع أصلا ، وقد صان الله شريعته عن ذلك ، فكان في قول الشافعي : إذا صح الحديث فهو مذهبي إشارة إلى ذلك .

الفائدة الرابعة : في عموم الألف واللام من قوله الحديث ، سواء أكان حجازياً أم عراقياً أم شاميا ، خلافا لمن لم يقبل إلا أحاديث الحجاز ، كما أشار إلى ذلك في قوله الذى حكيناه ، فهذه أربع فوائد في الفائدة الأولى ثلاثة أشياء فصارت سته ، لم توجد في كلام بقية الأئمة – انتهى ما أردته .

٣ – وقال الشيرازى فى التبصرة ص٥١١ وما بعدها .

" مسألة "

تخريج الشافعى ﷺ المسألة على قولين جائز ، وذهب من لا يعتد بخلافه أن ذلك لا يجوز ، وربما قالوا : إن ذلك لا يجوز من جهة أنه لا يجوز أن يعتقد المجتهد فى الحادثة قولين متضادين ، ولا سيما على قوله : إن الحق من قول المجتهدين فى واحد ، وما عداه باطل ، وربما قالوا إن تخريج المسألة على قولين يدل على نقصان الآلة ، وقلة العلم ، حتى لم يعرف الحق من القولين ويحتاج أن يخرج المسألة على قولين ، وهذا خطأ ، لأن ما ذكر عن الشافعى – رحمه الله – فيه قولان على وجوه ليس فى شئ منها ما يتوجه عليه اعتراض .

فمنها : أن يذكر قولاً فى القديم ، ثم يذكر قولاً آخر فى الجديد ، فيكون مذهبه الثانى منهما والأول مرجوع عنه ، ويكون القولان له – رحمه الله – كالروايتين عن الإمامين أبى حنيفة ومالك وسائر الفقهاء رحمهم الله .

ومنها أن يذكر قولين ، ثم يدل على تصحيح مذهبه منهما بأن يقول : هذا أشبه وأقرب إلى الصواب " أو يفسد الآخر ويقول : " هو مدخول فيه أو منكسر " فيبين أن مذهبه هو الآخر ، أو يفرع على أحدهما ويترك الآخر ، فيعلم أنه هو المذهب ، فما كان منه على هذه الوجوه لا اعتراض عليه فيه ، لأنه لم يجمع بين القولين فى الاختيار فينسب إلى أنه اعتقد قولين متضادين فى مسألة واحدة ، ولا توقف عن القطع بأحدهما ، فيقال : إنه عن إدراك الحق .

فإن قيل : إن كان مذهبه أحد القولين على ما ذكرتم ، فما الفائدة فى ذكر القولين ؟

قلنا : إنما ذكر ذلك ليعلم أصحابه طرق العلل واستخراجها ، والتمييز بين الصحيح من الفاسد من الأقاويل، وهذه فائدة كبيرة وغرض صحيح ، وقد يكون من ذلك ما ينص فيه على قولين ، ولا يبين مذهبه منهما . قال القاضى أبو حامد : " ولا نعرف له ما هذا سبيله إلا فى ست عشرة مسألة أو سبع عشرة مسألة " فهذا أيضا لا اعتراض عليه فيه ، لأنه لم يذكرهما على أنه معتقد لهما ، وكيف يقال هذا وهما قولان منصوصان ، وإنما ذكرهما ، لأن الحادثة تحتمل عنده هذين القولين ، ولم يرجح بعد أحدهما على الآخر فذكرهما ليطلب منهما الصواب فأدركه الموت قبل البيان ، وليس فى ذلك نقض على المجتهد ، بل يدلك ذلك على غزارة علمه وكمال فضله حين تزاحمت عنده الأصول وترادفت الشبه حتى احتاج إلى التوقيف إلى ان ينكشف له وجه الصواب منهما فيحكم به .

فإن قيل : إذا لم يبن له الحق من القولين ، ولم يكن مذهبه القولين ، فما الفائدة فى ذكر القولين ؟ قلنا : فائدته أن الحق فى واحد من هذين القولين غير خارج منهما ، وأن ما عداهما من الأقاويل باطل ، وفى ذلك فائدة كثيرة وغرض صحيح ، ولهذا جعل أمير

المؤمنين عمر ﷺ الأمر شورى فى ستة ، و لم ينص على واحد بعينه ليبين أن الإمامة لا تخرج منهم ، ولا تطلب من غيرهم ، فكذلك ها هنا .

" مسألة "

إذا ذكر فى القديم قولا ثم ذكر فى الجديد غيره ، فمذهبه هو الثانى والأول مرجوع عنه ، ومن أصحابنا من قال : لا يكون رجوعاً عن الأول ما لم يصرح بالرجوع

لنا : أنهما قولان متضادان ، فالثانى منهما ترك الأول ، كما تقول فى النصين المتضادين. عن النبى ﷺ ، ولأنه إذا أفتى فى القديم بإحلال شئ ، ثم أفتى فى الجديد بتحريمه ، فقد أفتى ببطلان الأول ، فلا يجوز أن يكون ذلك قولا له كما لو صرح بالرجوع عنه واحتج المخالف : بأنه يجوز أن يجمع بين القولين فى حالة واحدة ، ويكونا قولين له ، فكذلك يجوز أن يذكر القولين فى وقتين ، ويكون ذلك قولين له .

قلنا : إذا ذكر فى موضع واحد قولين ، لم يمكن أن يجعل أحدهما رجوعا عن الآخر ، فيحمل ذلك على أنه ذكرهما لينظر بهما ، وفى مسألتنا ذكر أحدهما بعد الآخر ، فجعل الثانى رجوعا عن الأول يدل عليه أن صاحب الشرع لو ذكر قولين متضادين فى وقت واحد ، لم يجعل أحدهما ناسخاً للآخر ، بل يجمع بينهما ، ويرتب أحدهما على الآخر ، ولو أنه ذكر ذلك فى وقتين مختلفين جعل الثانى ناسخاً للأول فى مسألتنا .

" مسألة "

إذا نص الشافعى رحمه الله فى مسألة على قولين ، ثم أعاد المسألة ، وذكر فيها أحد القولين أو فرع على أحد القولين ، كان ذلك اختياراً للقول المعاد والقول المفرع عليه فى قول المزنى رحمه الله ، ومن أصحابنا من قال : ليس فى ذلك دليل على الاختيار .

لنا : أن الظاهر أن مذهبه هو الذى أعاده أو فرع عليه ، لأنه لو كان مقيما على القولين لأعادهما وفرع عليهما ، ولما أفرد أحدهما بالإعادة والتفريع ، دل على أنه هو الذى يذهب إليه ويختاره من القولين .

واحتج المخالف : بأنه يجوز أن لا يعيد أحد القولين اكتفاء بما عرف له من القولين ويجوز أن يفرع على أحدهما على أن معنى أن هذا القول أوضح فلا يكون ذلك اختياراً له قطعاً .

قلنا : يحتمل ما ذكروه ، ولكن الظاهر ما قلناه ، ولأن الانسان لا يفتى إلا بما ذهب اليه ولا يفرع إلا على مذهبه .

" مسألة "

إذا نص – رحمه الله – فى مسألة على حكم ، ونص فى غيرها على حكم آخر ، وأمكن الفصل بين المسألتين لم ينقل جواب إحداهما إلى الأخرى ، بل تحمل كل واحدة منهما على ظاهرها . ومن أصحابنا من قال : ينقل جواب كل واحدة منهما إلى الأخرى فيخرج المسألتين على قولين .

لنا : أن القول إنما يجوز ان يضاف إلى الانسان إذا قاله ، أو دل عليه بما يجرى مجرى القول فأما ما لم يقله و لم يدل عليه ، فلا يحل أن ينسب إليه . ولأن الظاهر أن مذهبه فى إحدى المسألتين خلاف مذهبه فى الأخرى ، لأنه نص فيهماعلى المخالفة ، فلا يجوز الجمع بين ما خالف .

واحتج المخالف : بأنه لما نص فى إحدى المسألتين ، وفى نظائرها على غيره ، وجب أن تحمل إحداهما على الأخرى . ألا ترى أن الله تعالى لما نص فى كفارة القتل على الإيمان ، وأطلق فى كفارة الظهار قسنا إحداهما على الأخرى ، واعتبرنا الإيمان فيهما ، كذلك هاهنا .

قلنا : نص على الإيمان فى إحدى الكفارتين وأطلق فى الأخرى فقسنا ما أطلق على ما قيد .

وفى مسألتنا : صرح فى كل واحدة من المسألتين بخلاف الأخرى ، فلا يجوز حمل إحداهما على الأخرى كما تقول فى صيام الظهار والتمتع ، لما نص على التتابع فى إحداهما وعلى التفريق فى الأخرى لم يجعل حمل أحدهما على الآخر .

" مسألة "

لا يجوز أن ينسب إلى الشافعى ﷺ ما يخرج على قوله فيجعل قولاً له ومن أصحابنا من قال : يجوز .

لنا : هو أن قول الانسان ما نص عليه ، أو دل عليه بما يجرى مجرى النص وما لم يقله ، و لم يدل عليه ، فلا يحل ان يضاف إليه ، ولهذا قال الشافعى رحمه الله : " ولا ينسب إلى ساكت قول " .

واحتج المخالف ، بأن ما اقتضاه قياس قوله جاز أن ينسب إليه ، كما ينسب إلى الله عز وجل وإلى رسوله ما دل عليه قياس قولهما .

قلنا : ما دل عليه القياس فى الشرع ، لا يجوز أن يقال : إنه قول الله عز وجل ، ولا قول رسول الله ﷺ ، وإنما هذا دين الله ، ودين رسوله عليه السلام بمعنى أنهما دلا عليه ، ومثل هذه الإضافة لا تصح فى قول الشافعى فسقط ما قالوه .

قالوا : لا خلاف أنه لو قال فيمن باع شقصاً مشاعاً من دار : " إن للشفيع فيه الشفعة" كان ذلك قوله فى الأرض والبستان والحانوت ، وإن لم يذكرهما فكذلك هاهنا قلنا : إنما جعلنا قوله فى الدار قوله فى سائر ما ذكرتم من العقار ، لأن طريق الجمع متساوية والفرق بين الدار وغيرها لا يمكن ، فجوابه فى بعضها جوابه فى الجميع ، وكلامنا فى مسألتين يمكن الفرق بينهما ، فأجاب فى إحداهما بجواب ، فلا يجوز أن يجعل ذلك قوله فى الأخرى .

" مسألة "

إذا قال الشافعى – رحمه الله – فى مسألة بقول ، ثم قال : ولو قال قائل بكذا كان مذهباً لم يجز أن يجعل ذلك قولاً له .

ومن أصحابنا من جعل ذلك قولاً له .

لنا : أن قوله ولو قال قائل بكذا كان مذهباً ، ليس فيه دليل على أنه مذهبه ، وإنما هو اخبار عن بيان احتمال المسألة لما فيها من وجوه الاجتهاد ، فلا يجوز أن يجعل له هذا القول قولا .

واحتجوا : بأن قوله ، ولو قال قائل بكذا كان مذهباً . ظاهر أنه يحتمل هذا القول ويحتمل ما ذكروه ، فصار كما قال : هذه المسألة تحتمل قولين .

والجواب : أن أكثر ما فيه أنه دل على ذلك ، فيحتمل فى الاجتهاد ، وهذا لا يدل على أنه مذهب له – ألا ترى أنا نقول أبداً فى مسائل الخلاف : هذه مسألة يسوغ فيها الاجتهاد ، ثم لا يقتضى ذلك أن تكون تلك المذاهب أقوالاً ا. هـ

والشافعية عندما لا يجدون نصا فى المسألة يفتون بالمنقول فى المذاهب الأخرى خاصة مذهب المالكية .

جاء فى رسالة تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغنياء من الحاوى للفتاوى جـ٢ ص٢٣٩ .

" وقد وقع فى فتاوى ابن الصلاح أنه سئل عن مسألة لا نص فيها للأصحاب فأفتى فيها بالمنصوص فى مذهب أبى حنيفة وبين ذلك . وذكر بعض الأصحاب مسألة لا تقل فيها عندنا وأفتى فيها بالمنقول فى مذهب الحنابلة ... وذكر الزركشى فى الخادم مسألة

مسح الخف للمحرم وقال : لا نقل فيها وأجـاب بـالمنقول فـى مذهـب المالكيـة فـى أشياء كثيرة لا تحصى وقد استوعبتها فى كتابى التنوع فيما زاد على الروضة من الفروع " .

أما عند السادة الحنفية فنورد ما ذكره الشيخ المطيعى حول المسألة :

قال الشيخ محمد بخيت المطيعى فى نهاية كتابه : " إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة"[٣٠] وأما الكتب المصنفة فى الفقه على اختلافها من متون وشروح وفتاوى وغير ذلك ، فقد اتفقت فى بيان حالها كلمة المتقدمين والمتأخرين على معنى واحد ، وإن اختلفت العبارات فقال المتقدمون : لا يصح عز وما فى النوادر إلى أبى حنيفة ولا إلى أبى يوسف ومحمد إلا إذا كان له إسناد متصل ، أو وجد فى كتاب مشهور معروف تداولته الأيدى .

وأما المتأخرون فقالوا : لا يؤخذ بما فى كل كتاب ، وأن ما فى المتون مقدم على ما فى الشروح وهو مقدم على مافى الفتاوى ، وعلى ذلك لابد من تفصيل المقام فى المسائل الفرعية فى مذهبنا وبيان مراتبها فنقول :

(المرتبة الأولى) مسائل الأصول وهى ظاهر الرواية وظاهر المذهب وهى التى اشتملت عليها مؤلفات محمد بن الحسن من " الجامعين " و " السِيَرَين " و " الزيادات " و " المبسوط" ، وهذه المسائل هى التى أسندها محمد عن أبى يوسف عن أبى حنيفة ، أو أسندها عن أبى حنيفة فقط رحمهم الله تعالى وقد صنف تلك الكتب فى بغداد ، وتواترت عنه أو اشتهرت برواية جمع كثير من أصحابه قد بلغ عددهم مبلغاً ، لا يجُوِّز العقل تواطئهم على الكذب أو الخطأ فى الرواية عنه وهلم جرا إلى أن وصلت إلينا ، وللمبسوط نسخ أظهرها وأصحها وأشهرها نسخة أبى سليمان الجوزجانى ، ويقال لها الأصل ، وقد شرحها جمع كثير من كبار العلماء .

وكتاب " الكافى " للحاكم الشهيد المروزى ، هو مجموع كلام محمد فى الأصول فهو فى حكمها وقد شرحه كثير من فقهاء الحنفية ، ومن أجل شروحه شرح شمس الأئمة السرخسى ، قال فى فتح القدير وغيره : إن كتاب " الكافى " هو جمع كلام محمد فى كتبه الستة التى هى كتب ظاهر الرواية أهـ قال البيرى فى شرحه على الأشباه ، وهو كتاب معتمد فى نقل المذهب شرحه جماعة من مشايخ المذهب منهم شمس الأئمة السرخسى وهو المشهور بمبسوط السرخسى أهـ قال الشيخ إسماعيل النابلسى قال العلامة الطرسوسى : مبسوط السرخسى لا يعمل بما يخالفه ، ولا يركن إلا إليه ولا يفتى ولا يعول إلا عليه . أهـ وقال هبة الله فى شرحه على الأشباه : "المبسوط للإمام محمد بن محمد بن أبى سهل السرخسى أحد الأئمة الكبار المتكلم الفقيه الأصولى، لزم شمس الأئمة الحلوانى وتخرج به حتى صار أنظر أهل زمانه ، وأخذ بالتصنيف ، وأملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو فى السجن بأوزجند ، بكلمة كان فيها من الناصحين ، توفى سنة أربعمائة وتسعين ، وحيث أطلق المبسوط ، فالمراد به مبسوط السرخسى .

(المرتبة الثانية) مسائل النوادر وهى غير ظاهر الرواية ، لأنها لم تظهر كما ظهرت الأولى و لم ترو إلا بطريق الآحاد بين صحيح وضعيف ، كالرقيات " و " الكيسانيات " و " الجرجانيات " و" الهارونيات " من تصانيف محمد التى رواها عنه الآحاد ، و لم تبلغ حد التواتر ولا الشهرة عنه . والرقيات : صنفها حين نزل رقة ، وكان وردها مع هارون الرشيد قاضيا عليها و " الكيسانيات " رواها عنه شعيب بن سليمان الكيسانى . و " الجرجانيات " رواها عنه على بن صالح الجرجانى من أصحابه .

وكتاب " المنتقى " للحاكم الشهيد مجموع كلام محمد فى غير رواية الأصول فهو فى حكمها، كما أن " الكافى " له أيضا فى حكم رواية الأصول كما سبق .

ومن ذلك : " الأمالى والجوامع " لابى يوسف ، وكتاب " المجرد " للحسن بن زياد ، ومنها : الروايات المتفرقة كنوادر محمد بن سماعة ، ونوادر إبراهيم بن رستم المروزى ونوادر هشام بن عبيد ا لله الرازى وغيرهم .

وأما المختصرات التى صنفها حذاق الأئمة وكبار الفقهاء المعروفين بالعلم والزهد والفقاهة والعدالة فى الرواية ، كالإمام ابى جعفر الطحاوى ، وأبى الحسن الكرخى ، والحاكم الشهيد المروزى ، وأبى الحسين القدورى ، ومن فى هذه الطبقة من علمائنا الكبار، فهى موضوعة لضبط أقوال صاحب المذهب ، وجمع فتاواه المروية عنه ، فمسائلها ملحقة بمسائل الأصول وظواهر الروايات فى صحتها وعدالة رواتها ، وما فيها دائر بين متواتر ومشهور وآحاد صحيحة الاسناد ، وقد تواترت هذه المختصرات عن مصنفيها ، وتلقاها علماء المذهب بالقبول منهم .

(المرتبة الثالثة) الفتاوى وتسمى الواقعات وهى مسائل استنبط المتأخرون من أصحاب محمد وأبى يوسف وزفر والحسن بن زياد وأصحابهم وهلم جرا مثل كتاب " النوازل " لأبى الليث السمرقندى ، فقد جمع فيه فتاوى مشايخه ومشايخ مشايخه كمحمد بن مقاتل الرازى ، وعلى بن موسى القمى ، ومحمد بن سلمه ، وشداد بن حكيم ونصير بن يحى البلخيين ، وأبى النصر القاسم بن سلام ، ومن قبل هؤلاء من أصحاب أبى يوسف ومحمد، مثل عصام بن يوسف ، وابن رستم، ومحمد بن سماعة ، وأبى سليمان الجوزجانى ، وأبى حفص البخارى ، وقد يتفق لهؤلاء جميعا أن يخالفوا أصحاب المذاهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم .

وأول كتاب جمع فى فتاواهم فيما بلغنا : كتاب " النوازل " المار ذكره ، ومثل "مجموع النوازل والحوادث والواقعات " لأحمد بن موسى بن عيسى الكشى ، و " الواقعات" لأبى العباس أحمد بن محمد الرازى الناطفى ، و " الواقعات " للصدر الشهيد ثم جمع من بعدهم فتاوى أولئك مختلطة غير ممتازة كقاضى خان فى " فتاويه " و " الخلاصة " و " السراجية "

و " المحيط البرهانى " وقد ميز بين الروايات والفتاوى رضى الدين السرخسى فى " محيطه " فبدأ برواية الأصول ، ثم بمسائل النوادر ، ثم ثلث بالفتاوى ، فمرتبة كتب الأصول الستة عندنا كالصحيحين فى الحديث، ومرتبة النوادر فى مذهبنا ، كالسنن الأربعة ، والمحيط الرضوى كالمصابيح والمشكاة التى جمعت ما فى الصحيحين وما فى السنن الأربعة وغير ذلك مع التمييز .

ومن ذلك اشتهر على ألسنة الحنفية : أن المتون كالنصوص بالمعنى الذى مر بيانه وأن ما فيها مقدم على مافى الشروح ، وما فيها مقدم على ما فى الفتاوى . لأن ما يورد فى الشروح من المسائل ، إنما هو لاستئناس ما فى المتون من الأصول وكشف حاله غالبا ، فيقيد المطلق ويخص العام المبهم وهكذا .

أما فى الفتاوى فقد علمت أنه مخلوط بآراء المتأخرين ، فهى أقل درجة من النوادر فإن ما بها ليس جميعه من أقوال صاحب المذهب ، وليس له إسناد يرفعه إلى قائله ، ولا أصحابها فى درجة أئمتنا الثلاثة فى الفقاهة والعدالة ، ولا فى درجة أرباب المتون من حيث الزهد والورع والعدالة ، ولا من حيث العلم والاتقان والحفظ والضبط ، بل إنما جمعها أشخاص من المتفقهين ، لم يعرف حالهم فى الرواية وحسن الدراية ، فلا يقبل ما فيها مما لم يوجد فى كتب الأصول والنوادر إلا بشرط أن يوافق قواعد المذهب الأصولية ، ويقوم على صحته الدليل .

وأما الروايات الغريبة التى ينفرد بنقلها آحاد المصنفين من أهل القرون المتأخرة فلا يعتد بها ولا يعتمد عليها ولا بصاحبها ، لا سيما إذا خالف فيما قاله الأصول وباين المعقول والمنقول ، ودرجتها كدرجة الفهارس والمجاميع المجهولة . فمهما اضطر المسلم الحنفى إلى التقليد وانتهى حاله إلى هذه الضرورة، فاللازم أن يأخذ بما فى رواية الأصول ثم بما فى المتون المختصرات ، كمختصر الطحاوى والكرخى والحاكم الشهيد ، فإنها تصانيف معتبرة ومؤلفات معتمدة ، قد تداولها العلماء حفظاً ورواية ودرساً وقراءة وتفقهاً ودراية ، فقد شرح مختصر الطحاوى : أبو حسن الكرخى ، وأبوبكر الرازى الجصاص وأبوبكر أحمد بن على الترمذى الصوفى الوراق ، وابو عبد الله حسين بن عبد الله الصيمرى القاضى وأبو نصر احمد بن منصور الطبرى ، وشمس الأئمة السرخسى ومحمد بن أحمد الجندى وبهاء الدين بن على محمد الاسبيجابى ، وأبو نصر أحمد بن محمد بن مسعود الوبرى وغير أولئك كثير من الفقهاء الأعلام .

وشرح مختصر الكرخى : أبوبكر الرازى الجصاص ، وأبو الحسين القدورى ، وأبو الفضل عبد الرحمن بن محمد الكرمانى ، وآخرون .

ومختصر الحاكم وهو المسمى " بالكافى " وقد تقدم أن من أجل شروحه : شرح شمس الأئمة السرخسى ، وقد شرحه إسماعيل بن يعقوب الأنبارى ، وأحمد بن منصور الإسبيجابى .

وأما مختصر القدورى ، فهو متن متين ، متداول بين الأئمة الأعيان ، قال البسطامى هو كتاب مبارك ، وهو مراد صاحب الهداية وغيره حيث أطلقوا الكتاب والمختصر ، وقد شرحه أبو نصر الأقطع ، ومحمد بن إبراهيم الرازى ، وأبو المعالى عبد الرب بن منصور الغزنوى ، وابراهيم بن عبد الرازق الرسغنى ، وشمس الأئمة اسماعيل بن حسين البيهقى وأبو سعد مطهر بن الحسين البزدى ، وحسام الدين على بن أحمد بن مكى الرازى وأبو الرجاء مختار بن محمود الزاهدى ، وخلق كثير .

وليس المراد من المتون عند قول الفقهاء : يقدم ما فى المتون ، إلا مختصرات هؤلاء الذين هم من حذاق الأئمة والفقهاء الأعلام .

وأما المختصرات التى جمعها المتأخرون : كالوقاية ، والكنز ، والنقابة ، ونحوها ، فإن أصحابها وإن كانوا علماء صالحين فضلاء كاملين عدولا أمناء لكنهم ليسوا بمثابة أصحاب تلك المختصرات من الفقاهة ، مع خلو مختصرات المتأخرين عن الإسناد والحجة ، وعدم سلامة كلامهم عن نوع تغيير وخلط وتصرف فى التعبير ، ربما أدى إلى خلل فى المعنى المراد فلا يعتمد عليها مثل الاعتماد على المختصرات المتقدمة ، وانما يعمل بما فيها من المسائل الضروريات والمشهورات ، وما قد صح نقله فى المذهب ، اعتماداً على الشهرة ، أو ظهور الصحة أو ابتنائه على موافقته للأصول ودلالة الدلالة عليه ، لا لأنه أورده واحد من أصحاب هذه الكتب ، فضلا عن المختصرات التى صنفها من دونهم ، ألا ترى أن كتاب الدر والغرر والملتقى والوقاية والكنز وأمثالها مشحونة باراء المتأخرين ، نعم قد يكون ما فى النوادر أصح مما فى ظاهر الرواية باعتبار قوة المدرك وصحة الرواية به ، لأن غالب ما فى النوادر قد صحت الرواية به وإن كان بطريق الآحاد، فإذا صحت الرواية به ولو آحاداً وساعدته الدراية ، قدم على ظاهر الرواية ، ألا ترى أن صاحب التحفة قد اختار رواية النوادر وقدمها على ظاهر الرواية فى هلال الأضحى حيث قال : والصحيح انه تقبل فيه شهادة الواحد أ. هـ وقد علمت ان صاحب البدائع جعل مذهب أصحابنا إذا كانت السماء متغيمة ، وجعل مقابلة وهو اشتراط العدد مذهب الكرخى ، وقد جاء فى ظاهر الرواية انه لا يجوز تقليد التابعى مطلقا ، لكن جاء فى رواية النوادر أن قوله كقول الصحابى إذا ظهرت فتواه فى زمنهم وأقروه عليها ، واعتمده فخر الإسلام وتابعه بعضهم وجعله هو الأصح ، ومثل ذلك وقع من صاحب الهداية وغيره أنهم صححوا أيضا غير ظاهر الرواية ، فإذا لم يوجد فى رواية الأصول ولا رواية النوادر حكم الحادثة يؤخذ بما هو الأصح والأثبت من الواقعات والفتاوى والأمثل فالأمثل إلى ما هو أنزل من التصانيف ، ومن ذلك

يتضح لك أن الصحيح فى مذهبنا نوعان صحيح دراية ، وهـو الـذى نهـض دليله وقويت حجته وتعليله ممن كان صدوره ، وأيا كان صـدوره ومـا هـو صحيح روايـة ، لثبوتـه عن القائل به بسند صحيح تواترا أو شهرة أو آحاد امثل ما يروى عن أبى حنيفـة وأبى يوسف ومحمد وزفر والحسن ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم من الأئمة بطريق صحيح ، إما برفع إسناده إلى المنقول عنه بنقل الثقة عن الثقة سالما عن القادح والعلة، أو بـالوجدان فى كتـاب معروف قد عرف صاحبه بالعدالة والضبط فى الرواية ككتب محمد بن الحسن ، وما قدمناه من المتون المعتمدة فإن قلت : قد صرحوا بأن الرواية إذا زيلت بقوله : هو الصحيح أو هـو المأخوذ به أو الظاهر أو به يفتى أو عليه الفتوى فليس للمفتى أن يخالفه ، وإن الصحيح مقدم على الأصح والظاهر على الأظهر عند التعارض إلى غير ذلك مما يبنوه فى رسم المفتى .

قلنا : إن المراد من ذلك هو ما كان هو الصحيح فى الواقـع درايـة وروايـة وهـو الظـاهر بحسب ثبوته عن المروى عنه فى الواقع على ما مر تفصيله ، غير ان المقلد الذى عجزعن فقه الدليل وليس عنده ما يعتمد عليه إلا قول المجتهد ، لما كان عاجزاً عـن معرفـة ذلـك كلـه إلا من بيان العالم وتزييله القول بالصحيح ونحوه ، قـالوا ماذكرنـاه عنهـم ، ولذلـك شـرطوا أن يكون المزيل بشئ مما ذكر ، من أهل العلم بفقه الدليل ، وإلا فما الفائدة فى تصحيح الجاهل بالرواية والدراية ، ومحل قولهم : إن الصحيح والظاهر مقدم على الأصح والأظهـر إذا أورده بصيغة تفيد الحصر ، كقولهم هو الصحيح ونحـوه ، وإن لم يـورده كذلـك فـلا يقـدم ، لأن العبارة حينئذ إنما تدل على صحة القول المزيل مع السكوت عـن مقابلـه فيحتمـل أن يكـون صحيحا عنده أيضا لجواز تعدد الصحيح رواية ، ومع اشتراط أن يكون المرجح عالمـا بفقـه الدليل يشترط أيضا أن يكون عدلا ثقة قد عرف واشتهر بالفقه والضبط والورع ، وإلا فـلا عبرة بترجيح من لا يميز بين الغث والسمين ، ولا يفرق بـين الشـمال واليمـين مـن ضعفـاء الناس والمستورين الذين لم يعرف حالهم و لم تثبت عدالتهـم ، وكمـالا عـبرة بتصحيـح هـذا وترجيحه لا عبرة بنقله وقوله ، ولا عبرة بما تفرد به إلا بشرط موافقته للأصول وقيام الدليـل عليه ، وان لا يعارضه فيه من هو فوقه أو مثلـه ، والا اضمحـل بالتعـارض أو بظهـور عـدم صحة النقل ، أو عدم تعضيد الدليل له ، ومثـال ذلـك أن المصلى منفـردا إذا قضـى الصـلاة الجهرية ، هل يجب عليه إخفاء القراءة أو لا ؟ اختلـف فيـه ، فقيـل : يجوز الاخفـاء ويجـوز الجهر ، والجهر أفضل ليكون القضاء على حسب الأداء ، وقيل : يجب عليه الإخفاء ، قـال فى الهداية : هو الصحيح ، اعترض عليه العلامة السغناقى فى النهاية وغيره بأنه مخالف لقـول شمس الأئمـة السرخسـى وفخـر الإسـلام والإمـام التمرتاشـى والإمام المحبوبى وقاضيخـان وغيرهم بالتخيير ، وأن الجهر أفضل وأنه الصحيح ، وفـى الذخـيرة والكـافى هـو الأصـح ، لأن القضاء على وفق الأداء ، فعلم ان ما صححه صاحب الهداية بقوله : هو الصحيح غـير صحيح ، وقد أجاب عنه صاحب العناية بأنه ليس مراد المصنف الصحيـح روايـة حتـى يـرد عليه ما ذكر، بل الصحيح دراية ، وذلك لأن الحكم الشرعى ينتفى بانتفاء المـدرك الشـرعى

والمعلوم من الشرع كون الجهر من المنفرد تخييرا في الوقت وحتما على الإمام ، ولولا الأثر من النبيﷺ أنه حين قضائه فجر غداة التعريس جهر فيها بالقراءة كما كان يصليها فى وقتها، لقلنا بتقييده في الوقت أيضا في حق الإمام ، ومثل هذا الآثر فى المنفرد معدوم فيبقى الجهر في حقه على الانتفاء الأصلي ، فلا يعدل عنه الا بموجب و لم يوجد أ. هـ ورده المحققون منا بأننا لا نسلم أن الأصل فى القراءة الإخفاء وأن الجهر عارض بدليل ، فإن الثابت ان النبيﷺ كان يجهر في الصلوات كلها ، فشرع الكفار يغلطونه كما يشير إليه قوله تعالى ﴿ **وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغو فيه** ﴾ ، فأخفى النبى ﷺ إلا في الأوقات الثلاثة ، فإنهم كانوا فيها غيباً أو نائمين أو مشغولين بالطعام فاستقر الأمر على ذلك ، فهذا يدل على أن الأصل فيها الجهر ، وأن الاخفاء بعارض على أننا لا نسلم انتفاء المدرك الشرعي ، بل هو موجود وهو القياس على أدائها بعد الوقت بأذان وإقامة ، بل أولى ، لأن فيهما الاعلام بدخول الوقت والشروع فى الصلاة ومع ذلك قد سُنّا فى القضاء، وإن لم يكن من يعلمه بدخول الوقت والشروع فى الصلاة بأن كان المصلى وحده، فعلم ان المقصود مراعاة هيئة الجماعة في القضاء كما كان يراعيها في الأداء ، وقد روى أن من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملائكة وفى موطأ مالك عن زيد بن أسلم : إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها فليصلها كما كان يصليها فى وقتها . فإن قلت إن سببي الجهر اللذين ذكرهما صاحب الهداية ثابتان بالإجماع وقد انتفى كل منهما بعد خروج الوقت ، فكيف يبقى حكم الجهر بعد انتفاء سببه ؟

وأما ما ذكرت من موافقة القضاء للأداء ، فلم ينعقد على سببيته للجهر إجماع و لم يأت به نص فجعله سببا يكون اثباتاً للسبب ابتداء بالرأى وهو لا يجوز . قلنا : ما ذكرته من انتفاء السببين مسلم ، لكن لا نسلم انتفاء الحكم لا نتفائهما ، لأن الحكم إنما ينتفى بإنتفائهما إذا انعقد الإجماع على حصر السببية فيهما ، وليس كذلك ، وقد تقرر فى الأصول أن ما ثبت بالإجماع مثل الثابت بالنص ، فيكون معقولاً ومعللاً كما هو الأصل فى الأحكام الشرعية فيجوز إلحاق غيره به لوجود علة الحكم فيه ، ولذلك قال بعض الفضلاء : فظهر أن ما ذكره صاحب الهداية ليس بصحيح دراية أيضا .

ومثل ما وقع لصاحب الهداية ، وقع لقاضى خان ، فإنه قال فى هلال رمضان وهلال الفطر : وينبغي أن يشترط لفظ الشهادة والدعوى على قياس قول الإمام ، وفرع عليه المحقق الكمال بن الهمام ما فرعه عليه ، وقد تقدم ما فى ذلك من أنه مخالف للمنقول رواية وللدراية أيضا ، لأن القياس غير صحيح على ما بيناه من قبل .

وعلى ذلك يجب على الناظر فى كلامهم أن يدقق النظر فى كلمات الترجيح والتصحيح فإن كانت قد صدرت من العلماء الثقات ووجدت فى كلام من يعتد به ويعتمد على ما فى كتابه ، ولكن وجد منها شيئا يخالف ظاهره ما هو صحيح فى الواقع

ونفس الأمر رواية ودراية وأمكن حمله على ذلك الصحيح وجب حمله عليه إصلاحاً لكلامه بالقدر الممكن وتحسيناً للظن به ، وإن لم يمكن حمله على ذلك الصحيح ، وجب العمل بما هو صحيح فى الواقع بقطع النظر عن ما قاله ذلك الثقة وصححه ، لأن الحق أحق أن يتبع ، والثقة ليس بمعصوم من الغلط وإن كانت تلك الكلمات صادرة ممن ليسوا كذلك فلا يعتد بها ، ولا يلتفت إليها .

واما ما اشتهر على ألسنة كثير من الحنفية وفى كتب بعض المتأخرين من قولهم : إن أفضل الكتب هو خلاصة الفتاوى ، ثم فتاوى قاضيخان ثم المحيطان والذخيرة والملتقط والخزانة والقنية ، فهو تحكم محض ومجرد تخمين ، صدر عن هوى ، فإنه كيف يصح أن يقال ذلك ، وهو يستلزم أنها أفضل من الصحيحين فى الحديث . فلو قلت : المراد أنها أفضل كتب الفقه ، قلنا : ماذا تصنع فى كتب محمد بن الحسن وما ذكرناه من المتون المعتبرة ، فإن هذه أصح وأثبت وأوثق من ذلك فتعين أن يكون المراد أنها أفضل الكتب من نوعها لكثرة اشتمالها على مسائل الحوادث النادرة الوقوع ، بقطع النظر عن صحة ما فيها وثبوته ، فإن الأفضلية هى الزيادة الصادقة بما ذكرناه ، على أن هذا لا يفيد أيضا ، فإن بعض المصنفات أكثر اشتمالا لتلك المسائل من تلك الكتب ، مثل كتاب نقد المسائل فى إجابة السائل ، والفتاوى العالمكيرية . كما أن عد القنية من تلك الكتب عجيب مع أن ابن الشحنة قال فى شرح المنظومة إن كل ما كان فى القنية مخالفاً للقواعد والأصول لا التفات إليه ولا عمل عليه ما لم يعضده نقل عن غيره . وأما ما يقال إن الإمام قاضيخان مقدم على غيره ، لأنه فقيه النفس وأهل للترجيح وهو أجلّ من يعتمد على تصحيحه فهو مسلّم بالنسبة إلى أفراد معينين ، ولا يستقيم على اطلاقه ، فإن من كان فوقه من علماء المذهب مقدم عليه وأفقه منه .

طبقات علماء الحنفية

ولنشرع فى بيان الطبقات – طبقات العلماء – فنقول :

اعلم أن المجتهد ضربان أحدهما : المجتهد المطلق وهو صاحب الملكة الكاملة فى الفقه والنباهة وفرط البصيرة ، والتمكن من استنباط الأحكام من أدلتها المستقل بذلك كأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وأبى يوسف ومحمد وزفر والثورى والأوزاعى وأبن ابى ليلى وغيرهم .

وثانيهما : المجتهد فى مذهب إمام معين ، قالوا وهو الذى يحقق أصول إمامه وأدلته ويتخذ نصوصه أصولا يستنبط منها الفروع ويتزل عليها الأحكام نحو ما يفعله بنصوص الشارع فيما لم يقدر على الاستنباط فيه من الأدلة الأربعة ، وهؤلاء وإن لم يبلغوا رتبة

الاجتهاد المطلق وتقاصروا فى الفقه عن رتبة المجتهدين اجتهاداً مطلقاً لكنهم ليسو بمقلديـن ، بل هم أصحاب نظر واستدلال وبصارة فى الأصول ، وخبرة تامة بالفقة ولهم محل رفيع فى العلم وفقاهة النفس ونباهة الفكر وقدرة وافية فـى الجـرح والتعديـل والتمييز بـين الصحيـح والضعيف ، وقدم عال فى الحفظ للمذهب والنضال عنـه والـذب عـن أحكامـه وتلخيـص المسائل ، وبسط الأدلة ، وتقرير الحجة ، وتزييف الشبهة وكانوا يفتون ويخرجون ، فهـؤلاء على الحقيقة مجتهدون فى بعض المسائل لا فى كلها وغير مستقلين باستنباط الأحكام ، بـل يستعينون فى جميع ما ذكر بما بينه أئمتهم من طرق الاستنباط وتعيين الأدلة .

ثم بعد هؤلاء طوائف آخرون يتفاوتون فى العلم بين ثقة وضعيـف فـى الروايـة وكـامل وقاصر فى الفقه والدراية وترتيب الطبقات على هذا الوجه ، لا يختص بـه أهـل عصـر دون عصر ، بل المراد من الطبقات على الاتصاف بالصفات ، لا على التقدم فى الزمان وإلا فكم من متقدم فى الزمان وهو مقلد لا يفقه من الدليل شيئا ، وكم من متأخر فى الزمان بلغ رتبة الاجتهاد كما هو معلوم بالبداهة ، وقد قال أحمد بن سليمان الرومى المعـروف بـابن كمـال باشا أحد العلماء المشهورين فى الدولة العثمانية : فقهاء الأصحاب على سبع طبقات :

الأولى : المجتهدون كالأئمة الأربعة ومن يحذون حذوهم .

الثانية : المجتهدون فى المذهب كأصحاب ابى حنيفة الثلاثة ، ومن سـلك مسـلكهم فـى استخراج الأحكام على القواعد التى قررها إمامهم ، فهم وإن خالفوه فـى بعـض الأحكـام قلدوه فى قواعد الأصول ، وبذلك يمتازون عن المخالفين له فى الأصول والفروع .

الثالثـة : المجتهـدون فـى المسـائل ، كالخصـاف والطحـاوى والكرخـى وشمـس الأئمـة الحلوانى وفخر الإسلام البزدوى ، وفخـر الديـن قاضيخـان وأمثـالهم ممـن لا يقـدرون علـى المخالفة لصاحب المذهب لا فى الأصول ولا فى الفروع وانما يسـتنبطون الأحكـام فيمـا لا نص فيه عن المجتهد فـى الشـرع علـى حسـب أصولـه التـى قررهـا ومقتضـى قواعـده التـى استنبطها .

الرابعة : المقلدون ، وهـم الذيـن لا يقـدرون علـى الاجتهـاد أصـلا ، لكنهـم لاحـاطتهم بالأصول وضبطهم المأخذ يقدرون على تفصيل قول بمجمـل ذى وجهـين ، وحكـم محتمـل لأمرين منقول عن أحد المجتهدين وهم أصحاب التخريج كالرازى (أبوبكر) وأقرانه .

الخامسة : أصحاب الترجيح كأبى الحسين القدورى وصاحب الهداية وشـأنهم تفضيـل بعض الروايات على بعض ، بقولهم : هذا أوفق للقياس وأرفق بالناس .

السادسة : المقلدون القادرون على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرواية وغيرها ، كصاحب الكنز والمختار والوقاية والمجمع وغيرهم .

السابعة : المقلدون الذين لا يقدرون على ما ذكر ، ولا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون الشمال من اليمين يجمعون ما يجدون كحاطب ليل ، فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل أ. هـ ملخصاً ، وقد ذكره التميمى فى طبقاته بحروفه ثم قال : وهو تقسيم حسن جداً ، مع أنه بعيد جدا عن الصحة فضلا عن الحسن ، فإنه تحكم محض ، ولا سلف له فى هذه الدعوى وإن تابعه عليها من جاء بعده ممن حذا حذوه من غير دليل يدل على ذلك وعلى فرض تسليم ان الفقهاء والمتفقهه على هذه المراتب السبع . لا نسلم الخطأ الفاحش الذى وقع فى تعيين رجال الطبقات وترتيبهم على هذه الدرجات الأخرى أنه ادعى أن ابا يوسف ومحمداً وزفر ، وإن خالفوا الإمام أباحنيفة فى بعض الأحكام يقلدونه فى قواعد الأصول ، فما الذى يريد من الأصول التى يقلدون فيها ؟ فإن أراد منها الأحكام الكلية التى يبحث عنها فى كتب أصول الفقه فهى قواعد عقلية وضوابط برهانية يعرفها الانسان من حيث إنه ذو عقل وصاحب فكر ونظر صحيح ، سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد ، فلا تعلق لها بكون الانسان مجتهدا أم لا ، ولا معنى لأن هؤلاء الأئمة يقلدون أبا حنيفة فيها وشأنهم أرفع وأجل من أن يقلدوا فيها أحداً ولا شك أن مرتبتهم فى الفقه كمراتب سائر المجتهدين الذين فى عصرهم ومن بعدهم .

قال الخطيب البغدادى : قال طلحة بن محمد بن جعفر : أبو يوسف مشهور الأمر ظاهر الفضل وأفقه أهل عصره و لم يتقدمه أحد فى زمانه ، وكان على النهاية فى العلم والحكم والرئاسة والقدرة وهو أول من وضع الكتب فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة وأملى المسائل ونشرها فى أقطار الأرض أ.هـ .

وقال محمد بن الحسن ، مرض أبو يوسف وخيف عليه ، فعاده أبو حنيفة ، فلما خرج من عنده ، قال : إن يمت هذا الفتى فإنه أعلم من على الأرض . أ. هـ مع كثرة المجتهدين وأكابر الفقهاء فى هذا العصر ببلاد العراق وغيرها ، وكذلك محمد بن الحسن أيضا قد بالغ الشافعى فى مدحه والثناء عليه ، وقال الربيع بن سليمان : كتب إليه الشافعى وقد طلب منه كتباً فاخرة :

قل للذى لم ترعينى	ممن رآه مثلـــه
ومن كان من رآه	قد رأى من قبله
العلم ينهى أهلـــه	أن يمنعوه أهلـــه
لعله يبذلـــــــه	لأهله لعلـــــه

فأنفذ اليه الكتب .

وقال ابراهيم الحربي : قلت لأحمد بن حنبل ، من أين لك هـذه المسائل الدقيقة ؟ قال من كتب محمد بن الحسن ، وقال الحسن بن ابى مالك ، من تلاميذ أبى يوسف : لم يكن أبو يوسف يدقق هذا التدقيق الشديد ، وقال عيسى ابن أبان : هو أفقه من أبى يوسف وقد ذكر القاضى عبد الرحمن بن خلدون المالكى فى مقدمته : إن الشافعى رحل إلى العراق ولقى أصحاب ابى حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق واختص بمذهب ، وكذلك احمد بن حنبل أخذ عن أصحاب ابى حنيفة مع وفور بضاعته فى الحديث فاختص بمذهب . أ. هـ .

ألا ترى أنه لّما ادعى بعض الشافعية رجحان القول بمفهوم الصفة والشرط على القول بنفيه يكون الشافعى ﷺ قال به مع سلامة طبعه واستقامة فهمه وغزارة علمه وصحة النقل عنه وكثرة أتباعه.

وقال ابن الهمام وآخرون بأن هذه الكمالات متحققة أيضا فى محمد بن الحسن مع تقدم زمانه وعلو شأنه وهو قائل بنفية وأما زفر فقد قال فيه أبو حنيفة : هذا إمام من أئمة المسلمين وأنه أقيس أصحابى وقال المزنى : هو احذّهم قياسا . وكفى بذلك شهادة له . ولكل واحد من هؤلاء الأئمة الثلاثة أصول مختصة به ، تفرد بها عن أبى حنيفة وخالفه فيها

ومن ذلك أن الأصل فى تخفيف النجاسة تعارض الأدلة عند ابى حنيفة واختلاف الأئمة عندهما ، وأن المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم أو فى الحكم وغير ذلك كثير كما هو مبين فى كتب الأصول ، بل قال الغزالى: إنهما خالفا ابا حنيفة فى ثلثى مذهبه ونقل النووى فى كتابه : تهذيب الأسماء واللغات عن ابى المعالى الجوينى أن كل ما اختاره المزنى أرى أنه تخريج ملتحق بالمذهب ، فإنه لا يخالف أقوال الشافعى لا كأبى يوسف ومحمد فإنهما يخالفان أصول صاحبهما ، واحمد بن حنبل لم يذكره الإمام ابو جعفر الطبرى فى عداد الفقهاء ، وقال : إنما هو من حفاظ الحديث .

وقال ابن خلدون : وأما أحمد بن حنبل فمقلده قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وقال إن الحنفية أهل البحث والنظر وأما المالكية فليسوا بأهل نظر أ. هـ فكيف يعدّ ابن كمال باشا الإمام أحمد بن حنبل من طبقة المجتهدين ، ولا يكون أبو يوسف ومحمد وزفر منها ، وليس معنى كون ابى يوسف ومحمد وزفر وأمثالهم حنفيين – دون مالك والشافعى واحمد وأمثالهم أنهم مقلدون لأبى حنيفة فى الأصول أو فى الفروع ، بل معنى ذلك أنهم تعاونوا وتناصروا على نشر مذهبه وإذاعة علمه وتتلمذوا له وأخذوا العلم عنه ، وتفقهوا عليه ولازموه ونقلوا مذهبه ، ولم يميزوا مذاهبهم عنه ، وقد أفتوا به فى بعض الحوادث ، وتجردوا لتحقيق أصوله وفروعه ، وعينوا أبواب مسائله وفصولها ، ومهدوا قواعده بحيث يستفاد منها الأحكام واستنبطوا من أقواله قوانين صحيحه وطرائق قويمة يتعرف بها المعانى فى تضاعيف الكلام ، وبالغوا فى بيان مذهبه لمن يتمسك به ، لاعتقادهم أنه أعلم وأورع

وأحق بالاقتداء به والأخذ بقوله وأوثق للمفتي وأرفق للمستفتي ، ولذلك قال مسعر بن كدام : من جعل ابا حنيفة بينه وبين الله تعالى رجوت أن لا يخاف عليه و لم يكن فرط على نفسه فى الاحتياط أ.هـ وكان مقام مسعر فى الفقه مقاما لا يلحق ، شهد له بذلك أهل صناعته خصوصا مالكاً ، ومن ذلك الوجه امتاز أصحاب أبى حنيفة بأنهم حنفيون دون من خالفة كالأئمة الثلاثة وغيرهم ، لا لأنهم لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد المطلق ، بل مع نشرهم مذهب شيخهم والانتصار له نجدهم نشروا آراءهم بين الخلق أيضا واحتجوا لها بالكتاب والسنة والقياس والاجماع ، بحيث لو لم يخلطوها بمذهب أبي حنيفة ، لكان لكل واحد منهم مذهب منفرد عن مذهب الإمام مخالفا له أصولاً وفروعاً فى كثير من المواضع .

وإن أراد ابن كمال باشا من الأصول التى قلدوا فيها ابا حنيفة الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس فى الأخذ بها واستنباط الأحكام منها فلا سبيل له إلى ذلك ، لأن هذه الأدلة مستند كل إمام ومرجع كل مجتهد فى أخذ الأحكام منها فلا يتصور أن واحداً منهم يخالف الآخر فى شئ منها ، أو أن واحد منهم يعد مقلدا الآخر فى موافقته له فى ذلك ، بل كل مسلم مكلف قادر على أخذ الحكم منها يتعين عليه ذلك شرعاً وإن لم يكن مجتهدا ، وإن كان مراده أنهم يقلدون أبا حنيفة فى قوله : إن قول الصحابى ومرسل الأحاديث مما يحتج به ، وإن الاستصحاب والمصالح المرسلة لا يحتج بها ، فهذا ليس من التقليد فى شئ ، بل هذا من قبيل موافقة رأى المجتهد لرأى مجتهد آخر ، فموافقة رأيهم لرأى الإمام لقيام الحجة عندهم على ذلك كما قامت عليه عنده ، لا يعدّ تقليدا ، ألا ترى ان مالكاً قائل بحجية الأحاديث المرسلة ، والشافعى قائل بعدم حجية المصالح المرسلة ، و لم يكن واحدا منهم مقلداً لأبى حنيفة فيما وافقه ، ألا ترى ان الجميع اتفقوا على أن كلا من الاجماع وخبر الآحاد والقياس حجة و لم يعد ذلك تقليدا من البعض للبعض الآخر ، ولو كانت موافقة مجتهد لمجتهد آخر فى حكم تقليداً ، لاقتضى إجماع المجتهدين على حكم أن يكون كل واحد منهم مقلدا للآخر فيه ، فلا يكون إجماعا من المجتهدين والمفروض انه إجماع منهم ، وقد نقل عن أبى بكر القفال وأبى على بن خيران والقاضى حسين من الشافعية أنهم كانوا يقولون : لسنا مقلدين للشافعى ، بل وافق رأينا رأيه .

وهذا هو الظاهر أيضا من حال الإمام أبى جعفر الطحاوى فى أخذه بمذهب ابى حنيفة واحتجاجه له وانتصاره لأقواله ، حيث قال فى أول كتاب شرح الآثار أذكر فى كل كتاب ما فيه الناسخ والمنسوخ وتأويل العلماء واحتجاج بعضهم على بعض ، وإقامة الحجة لمن صح عندى قوله منهم ريثما يصح فيه مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أوتابعيهم رضى الله عنهم أجمعين أ.هـ .

وأما قول ابن كمال باشا فى الخصاف والطحاوى والكرخى أنهم لا يقدرون على مخالفة أبى حنيفة لا فى الأصول ولا فى الفروع ، فليس بصحيح ، بل هو مخالف للواقع فإن

ما خالفوا فيه ابا حنيفة من الأحكام لا يعد ولا يحصى ، ولهم اختيارات فى الأصول والفروع وأقوال مستنبطة ، احتجوا عليها بالمنقول والمعقول ، كما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه خصوصا الخلافيات ، وقد قدمنا لك مقالة الطحاوى فى شرح الآثار ، كما قدمنا لك عن البدائع ان الكرخى خالف الأصحاب فى هلال ذى الحجة ، وقد انفرد الكرخى عن أبى حنيفة وغيره فى أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة أصلا ، وأن خبر الواحد فى حادثة تعم بها البلوى ومتروك المحاجة به عند الحاجة كل منهما ليس بحجة أصلا، وانفرد أبو بكر الرازى المعروف بالجصاص بأن العام المخصوص حقيقة إن كان الباقى جمعا وإلا فمجاز ، وهذا كله من مسائل الأصول ثم إن ابن كمال باشا عد أبا بكر الرازى الجصاص من المقلدين الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلا ، وهو تنزيل لأبى بكر الرازى عن محله الرفيع ، فإن شأنه فى العلم جليل ، وباعه ممتد فى الفقه وكعبه عال فى الأصول ، وقدمه فيها راسخ ووطأته شديدة وبطشه قوى فى معارك النظر والاستدلال ، ومن تتبع تصانيفه كتفسيره المسمى بالأحكام وغيره علم انه من كبار الأئمة المجتهدين ، قال شمس الأئمة الحلوانى فيه : هو رجل كبير معروف فى العلم ، وانا نقلده ونأخذ بقوله . أ. هـ فكيف يجعل ابن كمال باشا شمس الأئمة الحلوانى صاحب هذه المقالة مجتهدا فى المسائل وأبا بكر الرازى مقلدا لا يقدر على الاجتهاد أصلا فيقضى أن شمس الأئمة الحلوانى وهو مجتهد يقلد أبابكر الرازى وهو مقلد ، وقد ذكر فى الكشف الكبير ما يدل على أنه أفقه من أبى منصور الماتريدى ، وقال قاضيخان فى التوكيل بالخصومة يجوز للمرأة المخدرة أن توكل، وهى التى لم تخالط الرجال بكراً كانت أو ثيباً كذا ذكره أبوبكر الرازى . وعامة المشايخ أخذوا بما ذكره أبوبكر الرازى رحمه الله.

وقال فى الهداية : ولو وكلت المرأة المخدرة ، قال الرازى : يلزم التوكيل منها ، ثم قال وهذا شئ استحبه المتأخرون ، وقال ابن الهمام رحمه الله : هو قول الإمام الكبير أبوبكر الجصاص أحمد بن على الرازى ، يعنى إما على ظاهر إطلاق الأصل وغيره عن أبى حنيفة رحمه الله أنه لا فرق بين البكر والثيب والمخدرة والمبرزة ، والفتوى على ما اختاروه من ذلك وحينئذ فتخصيص الرازى ، ثم تعميم المتأخرين ، ليس إلا لفائدة أنه المبتدى بتفريع ذلك وتبعوه أ. هـ من الفتح ، فانظر إلى ابن كمال باشا كيف عد قاضيخان من المجتهدين فى المسائل وانظر إلى قاضيخان كيف يأخذ هو ومشايخه العظام بقول أبى بكر الرازى الذى جعله ابن كمال باشا مقلدا لا يقدر على الاجتهاد أصلا ، وهو الذى ابتدأ بتفريع هذا القول على خلاف قول ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وزفر وتبعه المتأخرون وأفتوا بقوله وآرائه ، وقد ذكر شمس الأئمة الحلوانى ، وقد اكثر تلميذ الحلوانى وهو شمس الأئمة السرخسى فى كتبه من النقل عن أبى بكر الرازى والاستشهاد بآرائه والأخذ بها .

وبالجملة فممن تفقه على أبى بكر الرازى ابو جعفر الاستروشنى وهو استاذ القاضى ابى زيد الدبوسى ، وابو على حسين بن خضر النسفى ، وهو استاذ شمس الأئمة الحلوانى وقد علمت ان السرخسى من تلاميذ الحلوانى ، وأما قاضيخان فهو من أصحاب أصحابه ، ولعل ابن كمال باشا فهم من قول علمائنا : كذا فى تخريج الرازى أن وظيفة الرازى هى التخريج فقط مع أن ابا حنيفة وأصحابه قد خرجوا قول ابن عباس فى تكبيرات العيدين أنها ثلاث عشر تكبيرة بحملها على هذا العدد ، لكن بإضافة التكبيرات الأصلية ، وخرجه الشافعى وأصحابه بحملها على الزوائد فقط ، وخرج أبو الحسن الكرخى قول أبى حنيفة ومحمد فى تعديل الركوع والسجود وجعله واجبا وابو عبد الله الجرجانى وحمله على السنية ، ونظائر ذلك فى تخريجات كثيرة وقعت من الأئمة المجتهدين وما ضرهم ذلك فى اجتهادهم ، فأبو بكر الرازى كذلك لا يجعله تخريجه فى مرتبة أنزل من مرتبته ، وقد جعل ابن كمال باشا الامام أبا الحسين القدورى وصاحب الهداية من الطبقة الخامسة أصحاب الترجيح وجعل قاضيخان من المجتهدين مع أن الإمام القدورى توفى سنة ٤٢٨هـ والحلوانى ٤٥٦هـ والسرخسى فى حدود ٤٩٠هـ ، كما سبق والبزدوى٤٨٢هـ وقاضيخان ٥٩٣هـ فالقدورى متقدم على الحلوانى والسرخسى والبزدوى وقاضى خان مع كونه أعلى منهم كعبا وأطول باعا فى الفقه ، فكيف يعد هؤلاء من المجتهدين فى المسائل ، ولا يعد القدورى منهم ، نعم إن الخصاف والطحاوى والكرخى متقدمون على القدورى فإن الخصاف توفى ٢٦١هـ والطحاوى ٣٢١هـ والكرخى ٣٤٠هـ ، وأما أبوبكر الرازى الجصاص فوفاته كانت فى ٣٧٠هـ كذا فى طبقات التميمى وتراجم العلامة قاسم ، وأما صاحب الهداية فوفاته كانت فى ٥٩٣هـ فى السنة التى توفى قاضيخان فيها ، وكان صاحب الهداية هو المشار إليه فى عصره والمعقود عليه الخناصر من علماء وقته ، وقد ذكر فى الجواهر وغيرها أنه أقر له أهل عصره بالفضل والتقدم كالإمام فخر الدين قاضيخان والإمام زين الدين العتابى وغيرهما ، وقال إنه فاق على أقرانه ، بل على شيوخه فى الفقه ، وأذ عنوا له به ، فكيف تنزل مرتبته عن مرتبة قاضيخان مع أنه أحق منه بالاجتهاد وأثبت فيما يقتضيه ، على أنه قال فى الطبقة الخامسة : إن شأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض إلى آخره ، وقال فى الطبقة السادسة انهم قادرون على التمييز بين القوى والاقوى والضعيف إلى آخره فلم يكن فرق بين شأن الطبقتين فى المعنى كما هو ظاهر واضح ، وبعد ذلك لا ندرى بأى شئ علم مقادير هؤلاء الأئمة وما بينهم من التفاوت مع أنه لم يكن فى عصرهم ، بل عمله هذا دل على أنه لم يكن يعرف كثيرا منهم ، وكان الواجب عليه أن يرجع إلى تراجمهم وما دونوه فى كتبهم إن أراد أن يتهجم عليهم ، ويضع لكل واحد من الفقهاء مرتبة أعلى أو أنزل وإن كان الفقهاء فى كل عصر إنما يعرفون بالأوصاف الفاضلة أحياء وبالآثار أمواتا، ولا عبرة بتقدم الزمان ولا بتأخره ، بل الفقهاء كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها ، وفضل الله واسع لا يتقيد بزمان ولا مكان ، ولا بشخص دون شخص على ما يشير إليه

قوله تعالى : ﴿ وما نريهم من آية إلا هى اكبر من أختها ﴾ يريد والله أعلم أن كل أية يأتى بها الله إذا جرد الناظر نظره إليها قال : هى اكبر الآيات ، فإنه لا يتصور أن يكون كل آية اكبر من الأخرى من كل وجه للتناقض ، ومما ينبغى أن يتنبه له أنه قد جرت عادة علماء العراق وفقهائهم ومن عداهم من غير أهل خراسان على منهاج السلف الصالح فى الاكتفاء بالتمييز عن غيرهم بالأسماء والانتساب إلى الصناعة أو القبيلة أو القرية أو المحلة أو نحو ذلك فيقولون : الخصاف ، الجصاص ، القدورى ، الثلجى ، الطحاوى ، الكرخى ، الصيمرى ، فجاء المتأخرون منهم على منهاجهم ، وجرت عادة أهل خراسان ، ولا سيما ما وراء النهر فى القرون الوسطى والمتأخرة على أن يلقبوا فقاءهم بالالقاب النبيلة ويصفوهم بالأوصاف الجليلة فيقولون : شمس الأئمة ، فخر الإسلام ، صدر الشريعة ، الإمام الأجل الزاهد ، الإمام الفقيه ، وهكذا ، فالواجب على الناظر فى طبقات الفقهاء وأحوالهم أن ينظر إلى آثارهم وأقوالهم لا إلى الألقاب والأوصاف ولا يعول عليها فى اعطاء الدرجات ، وقد كان ابن كمال باشا مفتيا فى الدولة العثمانية عالما جليلا ، ولكنه كان كثيرا ما يشتبه عليه حال الفقهاء فيجعل الواحد منهم اثنين والاثنين واحدا ، ويقدم المؤخر منهم ويؤخر المقدم ، وينسب كثيرا من الكتب إلى غير مصنفيها والعصمة لله وحده ثم لرسوله ﷺ بعده ، وإنما تعرضنا لما قاله ابن كمال باشا على الوجه المتقدم لإحقاق الحق ومخافة أن يكون ما فعله حدا لمن بعده ، فلا يتجاوزونه إلى غيره ، فلو نقل إليهم قول عن كبار العلماء الذين أنزل ابن كمال باشا درجتهم اغتروا بذلك ، ويقولون إنه ليس من طبقة المجتهدين فى المسائل ، لأنه لم يذكر فى طبقات ابن كمال باشا ، خصوصاً وقد تبعه من بعده جماعة كثيرون ومن الواضح الجلى ان ابن كمال باشا لم يذكر من فقهاء الحنفية فى طبقاته إلا النذر اليسير مع أنه رفع من شاء وخفض منهم من شاء ، ولم ينزل كل واحد منهم منزلته ، وقد روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت : أمرنا رسول الله ﷺ ان ننزل الناس منازلهم " صححه الحاكم وغيره وكلهم أئمة الدين ودعاة الحق واليقين ولكن الله فضل بعضهم على بعض ورفع بعضهم فوق بعض درجات والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ، الا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ، والذى قفل الله بابه وختمه ومنعه على الرجال والنساء من الفضائل إنما هو النبوة والرسالة ، فلا نبى ولا رسول بعد سيد الخلق على الإطلاق وما عداهما من صفات الكمال لا يزال فى الأمة المحمدية باقيا متجددا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين ، " ما كان محمد ابا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبين " ، وهو القائل : لا يزال الخير فى وفى أمتى إلى يوم القيامة ، ولا يزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم إلى يوم الدين صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين انتهى كلام الشيخ بخيت رحمه الله.

أما عند السادة الحنابلة ، فنورد ما ذكره ابن بدران حول المسألة [٣١] :

يقول ابن بدران فى كتابه المدخل : قد غلب على الفقهاء من أصحابنا وغيرهم أنهم يكتفون فى الألقاب بالنسبة إلى صناعة أو محلة أو قبيلة أو قرية فيقولون مثلا : الخرقى نسبة إلى بيع الخرق والخلال والطيالسى ، والحربى نسبة إلى باب حرب محلة فى بغداد ، وكالزهرى والتميمى وكاليونينى والبعلى والصاغانى والحرانى وأمثال ذلك ، فيطلقون تلك الاسماء بلا تعظيم ، وكانت هذه عادة المتقدمين ، ثم جاء من بعدهم ، فأكثروا الغلو فى الألقاب التى تقتضى التزكية والثناء ، فقالوا : علم الدين ومحيى الدين ومجد الدين وشهاب الدين إلى غير ذلك من الألقاب الضخمة ، وعم ذلك بلاد العرب والعجم ، ولم يرتض هذا غالب العلماء ، فقد نقل فى الفروع عن القاضى ابى يعلى أنه قال : وتكره التسمية بكل اسم فيه تفخيم أو تعظيم ، واحتج بهذا على معنى التسمى بالملك ، لقوله : له الملك ، وأجاب بأن الله إنما ذكره إخباراً عن الغير ، وللتعريف ، فإنه كان معروفا عندهم به ، ولأن الملك من الأسماء المختصة ، بخلاف حاكم الحكام وقاضى القضاة ، لعدم التوقيف ، وبخلاف الأوحد ، فانه يكون فى الخير والشر ، ولأن الملك هو المستحق للملك ، وحقيقته إما التصرف التام وإما التصرف الدائم ، ولا يصحان إلا لله ، وفى الصحيحين بلفظه أو دلالة حال ، وأبى داود (وأخنا الاسماء يوم القيامة وأخبثه رجل كان سمى ملك الأملاك ، لا ملك إلا لله) .

وروى الإمام أحمد (اشتد غضب الله على رجل تسمى ملك الأملاك ، لا ملك إلا لله) .

وأفتى أبو عبد الله الصيمرى الحنفى وأبو الطيب الطبرى والتميمى الحنبلى بالجواز ، والماوردى بعدمه وجزم به فى شرح مسلم ، قال ابن الجوزى فى تاريخه : قول الأكثر هو القياس ، إذا أريد ملوك الدنيا وقول الماوردى أولى ، للخبر ، وأنكر بعض الحنابلة على بعضهم فى الخطبة قول الملك العادل ابن ايوب ، والمنذر الحنبلى بقوله عليه السلام (ولدت فى زمن الملك العادل) وقد قال الحاكم فى تاريخه : الحديث الذى روته العامة (ولدت فى زمن الملك العادل) باطل ليس له أصل بإسناد صحيح ولا سقيم ، قلت : أورد فى الفروع هذه الحكاية مبهمة ،وهى إنما كانت بين الشيخ ابى عمر المقدسى فإنه هو الذى قال : وانصر الملك العادل ، فرد عليه اليونينى ، فاحتج ابو عمر بالحديث ، فأنكره اليونينى وبين بطلانه ، قال فى الفروع : ولم يمنع جماعة التسمية بالملك أ. هـ

ومنع أبو عبد الله القرطبى فى كتابه " شرح الاسماء الحسنى " من النعوت التى تقتضى التزكية والثناء كزكى الدين ومحى الدين وعلم الدين وشبه ذلك ، وقال أحمد بن النحاس الدمياطى الحنفى ثم الشافعى فى كتابه " تنبيه الغافلين " عند ذكر المنكرات ، فمنها ما عمت به البلوى فى الدين من الكذب الجارى على الألسن وهو ما ابتدعوه من الألقاب

كمحى الدين ونور الدين وعضد الدين وغياث الدين ومعين الدين وناصر الدين ونحوها من الكذب الذى يتكرر على الألسنة حال النداء والتعريف والحكاية وكل هذا بدعة فى الدين ومنكر أهـ .

وقال ابن القيم : وقد كان جماعة من أهل الدين يتورعون عن إطلاق قاضى القضاة وحاكم الحكام . قال : وكذلك تحرم التسمية بسيد الناس وسيد الكل ،كما يحرم بسيد ولد آدم أ. هـ أى أنه لا يليق إلا به ﷺ ، وقد توسط الحجاوى فى إقناعه فقال : ومن لقب بما يصدق فعله للقبه جاز ، ويحرم ما لم يقع على مخرج صحيح ، على أن التأويل فى كمال الدين وشرف الدين ، إن الدين كمله وشرفه ، قاله ابن هبيره . هذا كلامه .

ومن اصطلاح الفقهاء التسمية بشيخ الإسلام ، وكان العرف فيما سلف أن هذا اللفظ يطلق على من تصدر للإفتاء ، وحل المشكلات فيما شجر بين الناس من النزاع والخصام من الفقهاء والعظام والفضلاء الفخام كشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحرانى وصاحب المغنى وغيرهما. وقال السخاوى فى كتاب له سماه الجواهر : كان السلف يطلقون شيخ الإسلام على المتبع لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ مع التبحر فى العلوم من المعقول والمنقول ، قال : وقد يوصف به من طال عمره فى الإسلام فدخل فى عداد من شاب فى الإسلام كانت له نورا ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين : الصديق والفاروق ، فإنه ورد وصفهما بذلك ثم اشتهر به جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة الثامنة فوصف بها من لا يحصى ، وصارت لقبا لمن ولى القضاء الأكبر ، ولو عرى عن العلم والسن . هذا كلامه ! ثم صارت الآن لقبا لمن تولى منصب الفتوى وإن عرى عن الدين والفتوى ، بل صارت الألقاب الضخمة للباس والزى والعمام الكبار والأكمام الواسعة ، والعلم عند الله وحيث أفضى بنا المقال إلى هذا البحث ، فلنذكر المبهمات ممن أطلق فى كتب الفقه فنقول : إن أصحابنا منذ عصر القاضى ابى يعلى إلى أثناء المائة الثامنة يطلقون لفظ القاضى ويريدون به علامة زمانه محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن احمد بن الفراء الملقب بابى يعلى وكذا إذا قالوا : أبو يعلى وأطلقوه ، وإذا قالوا : ابو يعلى الصغير فالمراد به ولده محمد صاحب الطبقات ، وأما المتأخرون كاصحاب الاقناع والمنتهى ومن بعدهما ، فيطلقون لفظ القاضى ويريدون به القاضى علاء الدين على بن سليمان السعدى المرداوى ثم الصالحى وكذلك يلقبونه بالمنقح ، لأنه نقح المقنع فى كتابه التنقيح المشبع ، وكانت وفاته سنة خمس وثمانين وثمانمائه ، ويسمونه المجتهد فى تصحيح المذهب ، وقال الشيخ منصور البهوتى الحنبلى فى شرح الإقناع : إذا أطلق المتأخرون – كصاحب الفروع والفائق والاختيارات وغيرهم الشيخ أرادوا به الشيخ العلامة موفق الدين ابا محمد عبد الله بن قدامه المقدسى وإذا قيل : الشيخان ، فالموفق والمجد ، يعنى مجد الدين عبد السلام بن تيمية ، وإذا قيل : الشارح ، فهو الشيخ شمس الدين عبد الرحمن بن الشيخ ابى عمر

المقدسى وهو ابن أخى موفق الدين وتلميذه، وإذا أطلق القاضى فالمراد به القاضى ابو يعلى محمد بن الحسين ابن محمد بن خلف بن احمد الفراء ، وإذا قيل : وعنه ، يعنى عن الإمام أحمد رحمه الله وقولهم : نصا ، معناه لنسبته إلى الإمام أحمد أيضا ، هذا لكلامه ! قلت : وإذا أطلقوا الشرح أرادوا به شرح المقنع المسمى بالشافى لابن ابى عمر المتقدم وهذا اصطلاح خاص ، وإلا فالقاعدة أن شارح متن متى أطلق الشرح أو الشارح أراد به أول شارح لذلك المتن ، لكن لما كان كتاب المقنع أصلاً لمتون المتأخرين ، وكان شمس الدين أول شرح له - لاجرم - استعملوا هذا الاصطلاح ، ولا مشاحة فيه ، وكثيرًا ما يطلق المتأخرون الشيخ ، ويريدون به شيخ الإسلام ابن تيمية ، ومنهم ابن قندس فى حواشى الفروع ، وإذا أطلق الإمام على بن عقيل وابو الخطاب : شيخنا ، أرادوا به القاضى أبا يعلى وإذا أطلقه ابن القيم وابن مفلح صاحب الفروع أرادوا به شيخ الإسلام ، وقال صاحب الإقناع : ومرادى بالشيخ - يعنى حيث أطلق - شيخ الإسلام بحر العلوم أبو العباس أحمد ابن تيمية ، أهـ وقد سلك طريقته من جاء بعده .

ثم اعلم أن الأصحاب فى مصنفاتهم كثيرا ما يستعملون المبهمات فى الأسماء والكتب فيبقى ذلك مغلقا على من لا اطّلاع له على كتب الطبقات والتاريخ ، فلنذكر بعض ذلك:

فابن المنادى : هو أحمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله توفى سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائه .

وابن قاضى الجبل : أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبى عمر المقدسى من بنى قدامة من تلامذة شيخ الإسلام ابن تيمية صاحب كتاب الفائق ، توفى سنة احدى وسبعين وسبعمائة وله اختيارات فى المذهب .

ابن حمدان : أحمد بن حمدان بن شيب بن حمدان بن شيب بن حمدان النميرى ، الحّرانى الفقيه الأصولى ، له الرعاية الصغرى والكبرى ، وفيها نقول كثيره جداً وبعضها غير محرر. توفى سنة خمس وتسعين وستمائة .

أبوبكر النجار أحمد بن سليمان بن الحسن بن اسرائيل بن يونس المحدث ، توفى سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة .

الأثرم : أحمد بن محمد بن هانى الطائى ، الإمام الجليل الحافظ ، مات بعد الستين ومائتين وكان عنده تيقظ عجيب ،أثنى عليه يحى بن معين ، وقال إبراهيم بن الأصفهانى : هو أحفظ من أبى زرعة الرازى وأتقن ، روى عنه النسائى وجماعة ، وقال فى تذهيب الكمال : أبوبكر الأثرم الخراسانى البغدادى الاسكاف الفقيه الحافظ ، احد الأعلام صاحب السبق عن احمد بن حنبل وابن نعيم وعفان والقعنبى وخلق ، روى عنه النسائى ، قال ابن

حبان كان من خيار عباد الله أ.هـ وهو أحد الناقلين روايـات الإمام احمد واكثر أصحابنا المتقدمين يقولون عن أحاديث رواه الأثرم .

الخلال : أحمد بن محمـد بن هـارون أبوبكـر ، سمع الحديث مـن ابن عرفة وغيره ، صاحب الجامع والعلل والسنة والطبقات وتفسير الغريب والأدب ، وهـو الـذى جمع فى كتابه الروايات عن الإمام أحمد . توفى سنة إحدى عشر وثلاثمائة .

ابن نصر ا لله : أحمد بن نصر الله بن أحمد بن محمـد بن عمر شيخ المذهب ، ومفتى الديار المصرية البغدادى الأصل ثم المصرى ، صاحب حواشى المحرر والفـروع ، توفى سنة أربع وأربعين وثمانمائة .

الحربى : اسمه إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم ، صاحب غريب الحديث ودلائل النبـوة ، توفى سنة خمس وثمانين ومائتين ، وهو أحد الناقلين مذهب أحمد عنه ، قال فى المطلع وقال هكذا قيدناه عن بعض شيوخنا ، وكذا سمعته من غير واحد منهم .

ابن شاقلا – بسكوت القاف وفتح اللام – هو إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا الفقيه الأصولى توفى سنة تسع وستين وثلاثمائة .

ابن البنا : الحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنا البغدادى ، الامـام الفقيـه المقرى المحدث الواعظ له نحو من خمسمائة مصنف وهو صاحب كتاب المجرد فى الفقـه وشرح الخرقى ، توفى سنة احدى وسبعين وأربعمائة .

ابن حامد : الحسن بن حامد بن على بـن مـروان ، البغـدادى ، إمـام الحنابلـة فـى زمنـه ومؤديهم ومعلمهم وأستاذ القاضى أبى يعلى ، له الجامع فى المذهب وشـرح الخرقى توفى سنة ثلاث واربعمائة .

صاحب البلغة فى الفقـه : الحسين بن المبـارك بن محمـد بن يحى بن مسلم الربعى البغدادى، توفى سنة احدى وثلاثين وستمائة .

صاحب الوجيز : الحسن بن يوسف بن محمد بـن أبى السرى الدجيلى ثـم البغـدادى الإمام الفقيه المفنن . ألف الوجيز فى الفقه وكتابا فـى أصول الدين ونزهـة النـاظرين وتنبيه الغافلين وله قصيدة لامية فى الفرائض ، توفى سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة .

حرب الكرمانى : حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلى الكرمـانى ، ممـن روى مسـائل عن الإمام احمد .

ابن شيخ السلامية : حمزة بن موسى بن أحمد بن الحسين بن بدران ، شرح بعض الأحكام لمجد الدين ابن تيمية ، وهو من المنتصرين لشيخ الإسلام ابن تيمية والعارفين بفتاواه توفى سنة تسع وستين وسبعمائة .

حنبل بن اسحاق بن حنبل الشيبانى ، ابن عم الإمام احمد ، كان ثقة ثبتا - وثقه الدار قطنى قال حنبل : جمعنا عمى واولاده ، وقرأ علينا المسند وما سمعه منه - يعنى تاماً - غيرنا وقال لنا : إن هذا الكتاب قد جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمائه ألف وخمسين ألفا ، مما اختلف الناس فيه من حديث رسول الله فارجعوه إليه ، فإن وجدتموه فيه ، وإلا فليس بحجة، توفى سنة ثلاث وسبعين ومائتين .

الطوفى : سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي ثم البغدادى الفقيه الأصولى المفنن صاحب مختصر الروضة الأصولية ، وشرحها شرحاً متقناً عجيباً وشرح الخرقى توفى سنة عشر وسبعمائة .

صالح ابن الإمام احمد : كان أكبر أولاده ، وكان أبوه يحبه ويكرمه ، ونقل عن أبيه مسائل كثيرة ، توفى سنة ست وستين ومائتين .

عبد ا لله بن الامام احمد : كان ثبتاً فهماً ثقة حافظاً ، وثقه ابن الخطيب وغيره ، توفى سنة تسعين ومائتين .

موفق الدين : عبد الله بن محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسى الأصل ثم الدمشقى الصالحى ، قال ابن غنيمة : ما أعرف أحداً فى زمننا أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق أهـ وهو مؤلف المغنى والكافى والمقنع والعمدة ومختصر الهداية فى الفقه توفى سنة عشرين وستمائة .

المهم شرح الخرقى : تأليف الفقيه الزاهد عبد الله بن أبى بكر ابن أبى البدر الحربى البغدادى، توفى سنة إحدى وثمانين وستمائة .

الوجيز : تأليف عبد الله بن محمد بن أبى بكر بن اسماعيل بن أبى البركات الزريرانى البغدادى فقيه العراق ومفتى الآفاق ، وحكى عنه فى المقصد الأرشد : أنه طالع المغنى للموفق ثلاثاً وعشرين مرة ، وعلق عليه حواشى ، توفى سنة تسع وعشرين وسبعمائة .

القواعد : تصنيف العلامة الحافظ شيخ الحنابلة فى وقته : عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادى ثم الدمشقى توفى سنة خمس وتسعين وسبعمائة .

ابن رزين : عبد الرحمن بن رزين بن عبد الله بن نصر بن عبيد الغسانى الحورانى ثم الدمشقى، كان فقيهاً فاضلاً ، اختصر المغنى فى مجلدين ، وسمى ما اختصره التهذيب توفى سنة ست وخمسين وستمائة .

الحاوى : تصنيف الفقيه عبد الرحمن بن عمر ابن أبى القاسم بن على الضرير البصرى ، حفظ كتاب الهداية لأبى الخطاب ، توفى سنة أربع وثمانين وستمائة .

الشارح وصاحب الشرح : عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسى ثم الصالحى الإمام الفقية الزاهد ، شرح المقنع فى عشر مجلدات مستمدا من المغنى ، ومتى قال الأصحاب : قال فى الشرح كان المراد هذا الكتاب ، ومتى قالوا الشارح أرادوا مؤلفه توفى سنة اثنتين وثمانين وستمائة .

غلام الخلال : عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن دارا ، الإمام المحدث الفقيه ، يكنى بأبى بكر، له الشافى والتنبيه والمقنع وزاد المسافر فى الفقه ، وكثيرا ما يقول أصحابنا قاله أبوبكر عبد العزيز فى الشافى ، ونحو هذه العبارة توفى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة .

الوستغنى : عبد الرازق بن رزق الله بن أبى بكر بن خلف بن ابى الهيجاء الفقيه المحدث المفسر ، لم أر له ذكراً فى كتب الفقهاء على أنى وجدت بخط محمد بن كنان الصالحى انه رأى له شرحا على الخرقى مزجا فى مجلدين ، قلت : ورأيت له تفسيراً للقرآن سماه رموز الكنوز ، وهو تفسير جليل فى أربع مجلدات ، يذكر فيها أحاديث يرويها بالسند ويناقش الزمخشرى فى كشافه ويذكر فروع الفقه على الخلاف بدون دليل وبالجملة هو تفسير مفيد جدا لمن طالعه ، توفى سنة ستين وستمائة .

الشريف أبو جعفر : الهاشمى العباسى ، له ذكر فى كتب أصحابنا وهو عبد الخالق بن عيسى يتصل نسبه بالعباس بن عبد المطلب ﷺ ، كان مختصر الكلام مليح التدريس جيد الكلام فى المناظرة عالما بالفرائض وأحكام القرآن والأصول ، له مقامات فى منع البدع عند الخلفاء ، توفى سنة سبعين واربعمائة .

المنتخب : تصنيف عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن على الشيرازى ثم الدمشقى الفقيه الواعظ ، له المنتخب فى الفقه مجلدان والمفردات والبرهان فى أصول الدين ، توفى سنة ست وثلاثين وخمسائة .

الغنية : تأليف شيخ العصر وقدوة العارفين عبد القادر بن ابى صالح عبد الله بن جنكى دوست الجيلى البغدادى المشهور .

المجد : عبد السلام بن عبد الله بن أبى القاسم الخضر بن محمد بن على بن تيمية الحرانى الفقيه المفنن المقرى الملقب بمجد الدين جد شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، صاحب المنتقى والمحرر فى الفقه ومسودة منتهى الغاية فى شرح الهداية بيض بعض الشرح ، وله مسودة فى أصول الفقه ، زاد فيها ولده عبد الحليم ثم حفيده شيخ الإسلام ، وله كتاب أحاديث التفسير ، توفى سنة اثنين وخمسين وستمائة .

ابن الزاغونى : على بن عبد الله بن نصر بن السرى الزاغونى البغدادى ، الفقيه المحدث الواعظ، أحد أعيان المذهب ، صنف الامتاع والواضح والخلاف الكبير والمفردات والتلخيص فى الفرائض توفى سنة سبع وعشرين وخمسمائة .

ابن عبدوس : على بن عمر بن أحمد بن عمار بن أحمد بن على بن عبدوس الحرانى الفقيه الواعظ ، له كتاب المذهب فى المذهب ، وله تفسير كبير ، توفى سنة تسع وخمسين وخمسمائة .

الخرقى : عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقى بكسر الخاء المعجمة وفتح الراء المهملة نسبة إلى بيع الخرق ، ذكره السمعانى ، هو صاحب المختصر المشهور ، توفى سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة .

البوشنجى : محمد بن إبراهيم بن سعيد بن موسى ، أحد الناقلين الروايات عن الإمام احمد توفى سنة تسعين ومائتين .

ابن أبى موسى : محمد بن أحمد بن أبى موسى الهاشمى صاحب الإرشاد وتوفى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة .

ابن تميم : محمد بن تميم الحرانى الفقيه ، له المختصر المشهور فى الفقه ، وصل فيه إلى أثناء كتاب الزكاة توفى قريبا من سنة خمس وسبعين وستمائة .

الآجرى : بمد الهمزة وضم الجيم وتشديد الراء المهملة محمد بن الحسن بن عبد الله ، له مصنفات منها : كتاب النصيحة فى الفقه ، وعادته فيه أنه لا يذكر الا اختيارات الاصحاب توفى سنة ستين وثلاثمائة .

أبو يعلى : محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء ، علامة الزمان ، قاضى القضاة مجتهد المذهب ، بل المجتهد المطلق ، له الخلاف الكبير ، والأحكام السلطانية وشرح الخرقى توفى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة .

البلغة : تصنيف محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن على بن عبد الله بن تيمية الحرانى الفقيه المفسر فخر الدين ، له فى الفقه الترغيب والتلخيص والبلغة وهو أصغرها ، وشرح الهداية لأبى الخطاب و لم يتمه ، وهو ابن عم مجد الدين ، توفى سنة اثنين وعشرين وسبعمائة .

المستوعب : بكسر العين تأليف محمد بن عبد الله بن الحسين السامُرى بضم الميم وتشديد الراء نسبة إلى مدينة سر من رآى بضم السين . له فى الفقه : المستوعب والفروق وكتاب البستان فى الفرائض وغير ذلك توفى سنة عشر وستمائة .

الناظم : محمد بن عبد القوى بن بدران المقدسى الفقيه المحدث ، له منظومة الآداب صغرى وكبرى والفرائد تبلغ خمسة آلاف بيت ، وكتاب النعمة ، جزءان ونظم المفردات وكلها على روى الدال ، توفى سنة تسع وتسعين وتسعمائة .

الحلوانى : محمد بن على بن محمد بن عثمان بن مراق الحلوانى ، له كفاية المبتدى فى الفقه بجلد وكتاب فى أصول الفقه بجلدان ، توفى سنة خمس وخمسمائة .

المفردات : اسم لمؤلفات متعددة فى هذا النوع أشهرها عند المتأخرين : الألفية المسماة بالنظم المفيد الأحمد فى مفردات الإمام أحمد للقاضى محمد بن على بن عبد الرحمن بن محمد الخطيب توفى سنة عشرين وثمانمائة .

المطلع : تصنيف محمد بن أبى الفتح بن أبى الفضل الفقيه المحدث النحوى اللغوى وقد سمى كتابه هذا المطلع على أبواب المقنع ، فسر فيه الكلمات الغريبة الواقعة فى المقنع على نمط المغرب للحنفية والمصباح للشافعية ، غير أنه رتبه على أبواب الكتاب ، لا على حروف المعجم ثم أتبعه بتراجم الأعلام المذكورين فى المقنع ، فصار كشرح مختصر ، توفى سنة تسع وسبعمائة .

أبو يعلى الصغير : محمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء هو ابن أبى يعلى المتقدم ، توفى سنة ستين وخمسمائة .

الفروع : تصنيف محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسى ثم الصالحى الرامينى شيخ الحنابلة فى وقته وأحد المجتهدين فى المذهب ، توفى سنة ثلاث وستين وسبعمائة .

الزركشى : محمد بن عبد الله الزركشى المصرى ، شرح الخرقى شرحا لم يسبق إلى مثله ، وكلامه فيه يدل على فقه نفس وتصرف فى كلام الأصحاب ، وله شرح على الخرقى مختصر ، وصل فيه إلى أثناء باب الأضاحى ، وله غير ذلك مما لم يكمل توفى سنة اربع وسبعين وسبعمائة .

ابو الخطاب : محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذانى البغدادى ، أحد المجتهدين فى المذهب ، له فى الفقة الهداية والانتصار وهو الخلاف الكبير ، وله الخلاف الصغير سماه رؤوس المسائل ، وله كتاب التمهيد فى أصول الفقه ، توفى سنة عشر وخمسمائة .

ابن المنجا : منجا بن عثمان بن أسعد بن المنجا التنوخى الفقيه الأصولى ، المفسر النحوى له الممتع شرح المقنع ، توفى سنة خمس وتسعين وستمائة .

المروزى : هيدام بن قتيبة أحد الناقلين مذهب أحمد عنه ، توفى سنة أربع وسبعين ومائتين .

ابن الصيرفي : يحى بن أبى منصور بن أبى الفتح بن رافع بن على الحرانى الفقيه ، المحدث المعمر، بفتح الميم المشددة ، أحد مشايخ شيخ الإسلام ابن تيمية ، نقل عنه صاحب الفروع فى كتاب الجنائز فى باب عيادة المريض ، توفى سنة ثمان وسبعين وستمائة .

ابن هبيرة : يحى بن محمد بن هبيرة الدورى ، ثم البغدادى الوزير ، عون الدين ، شَرَح الصحيحين فى عدة مجلدات وسماه الإفصاح عن معانى الصحاح ، ولما بلغ فيه إلى شرح : من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين " شرح الحديث وتكلم على الفقه وذكر المسائل المتفق عليها والمختلف فيها بين الأئمة الأربعة ، وقد أفرده الناس من الكتاب وجعلوه مستقلا فى مجلد لطيف ، ولقد اطلعت عليه فوجدته كتابا نافعا ، وهذا الشرح صنفه فى ولايته الوزارة، وجمع الناس عليه من المذاهب حتى قدموا من البلاد الشاسعة وأنفق عليه نحو مائة ألف دينار وثلاثة عشر ألفا ، وحدث به واجتمع الخلق العظيم لسماعه عليه توفى سنة ستين وخمسمائة .

الأزجي : يحى بن يحى الأزجى ، الفقيه ، صاحب نهاية المطلب فى علم المذهب ، قال برهان الدين ابن مفلح فى المقصد الأرشد : هو كتاب كبير جدا ، حذا فيه حذو نهاية المطلب لإمام الحرمين واكثر استمداده من المجرد للقاضى أبى يعلى والفصول لابن عقيل ، وفيه أشياء ساقطة لا تحقيق فيها ، قال ابن رجب : ويغلب على ظنى أنه توفى بعد الستمائة بقليل .

ابن قندس : أبو بكر بن إبراهيم بن قندس ، تقى الدين البعلى صاحب حواشى الفروع وحواشى المحرر ، توفى سنة إحدى وستين وثمانمائة .

المبدع شرح المقنع : تأليف إبراهيم بن محمد الأكمل بن عبد الله بن محمد بن مفلح ، المقدسى الصالحى ، وكتابه المفلح شرح حافل ممزوج مع المتن حذا فيه حذو المحلى الشافعى فى شرح المنهاج الفرعى وفيه من الفوائد والنقول ما لا يوجد فى غيره ، وصنف فى الأصول كتابا سماه " مرقاة الوصول إلى علم الأصول " وله المقصد الأرشد فى ذكر أصحاب الإمام احمد ، توفى سنة أربع وثمانين وثمانمائة .

وهنا انتهى بنا المقال فى بيان حل المبهمات التى يذكرها الأصحاب – يعنى الحنابلة – وأرجو الله أن يكون ذلك البيان وافياً بالمقصود ومفيدا للمشتغلين فائدة تبذل لى الأجر والثواب من الله الكريم الوهاب بمنه وكرمه .

هذا ولنختم هذا العقد بفوائد :

الفائدة الأولى : أهل الرأى ، اعلم أن أصحاب الرأى عند الفقهاء هم أهل القياس والتأويل كأصحاب ابى حنيفة النعمان وأبى الحسن الأشعرى ، والتأويل علم ما يؤول إليه الكلام من الخطأ والصواب ، ويقابلهم أهل الظاهر وهم مثل داود الظاهرى وابن حزم ومن نحوهم .

الثانية : المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام وأعيان التابعين وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة دون من رمى ببدعة أو شهر بلقب غير مرضى كالخوارج والروافض والقدرية والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة والكرامية ونحوهم ، ثم غلب ذلك اللقب على الإمام احمد وأتباعه على اعتقاده من أى مذهب كانوا فقيل لهم فى فن التوحيد علماء السلف ، هذا ما اصطلح عليه أصحابنا والمحدثون .

وقال ابن حجر الفقيه فى رسالته " شن الغارة " : الصدر الأول لا يقال إلا على السلف وهم أهل القرون الثلاثة الأول الذى شهد لهم النبى ﷺ بأنهم خير القرون ، وأما من بعدهم فلا يقال فى حقهم ذلك .

الثالثة : متى قال فقهاؤنا ولو كان كذا ونحوه ، كان إشارة إلى الخلاف ، وذلك كقول صاحب الإقناع وغيره فى باب الآذان : ويكرهان – يعنى الآذان والإقامة – للنساء ولو بلا رفع صوت فإنهم أشاروا بلو إلى الخلاف فى المسألة ففى الفروع وفى كراهتهما يعنى الآذان والإقامة للنساء بلا رفع صوت – وقيل : مطلقا – روايتان ، وعنه – يسن لهن الإقامة وفاقاً للشافعى لا الآذان خلافا لمالك انتهى ، فقوله ولو بلا رفع صوت إشارة إلى الرواية الثانية وقالوا أيضا : ولا يكره ماء الحمام ولو سخن بنجس ، وفى هذه المسألة خلاف أيضا فقد قال فى الفروع : وعنه يكره ماء الحمام لعدم تحرى من يدخله فاحفظ هذه القاعدة فإنها مهمة جدا .



العقد السابع فى ذكر الكتب المشهورة فى المذهب ، وبيان طريقة بعضها وما عليه من التعليقات والحواشى حسب الإمكان .

" **المغنى ومختصر الخرقى** " اشتهر فى مذهب الإمام احمد عند المتقدمين والمتوسطين مختصر الخرقى ، ولم يخدم كتاب فى المذهب مثل هذا المختصر ، ولا اعتنى بكتاب مثل ما اعتنى به ، حتى قال العلامة يوسف بن عبد الهادى فى كتابه الدر النقى فى شرح ألفاظ الخرقى ، قال شيخنا عز الدين المصرى : ضبطت للخرقى ثلاثمائة شرح وقد اطلعنا له على

مايقرب من عشرين شرحا، وسمعت من شيوخنا وغيرهم أن من قرأه حصل له أحد ثلاث خصال ، إما أن يملك مائة دينار أو يلي القضاء أو يصير صالحاً هذا كلامه ، وقال في المقصد الأرشد : قال أبو اسحاق البرمكي : عدد مسائل الخرقي ألفان وثلاثمائة مسألة ، فما ظنك بكتاب ولع مثل أبي إسحاق في عد مسائله وما ذلك إلا لمزيد الاعتناء به ، وكتب أبو بكر عبد العزيز على نسخته : مختصر الخرقي : خالفني الخرقي في مختصره في ستين مسألة و لم يسمها ، وقال القاضي أبو الحسن ابن الفراء تتبعها فوجدها ثمان وتسعين مسألة انتهى ، وبالجملة فهو مختصر بديع لم يشتهر متن عند المتقدمين اشتهاره .

وأعظم شروحه وأشهرها : المغني للإمام موفق الدين المقدسي ، وطريقته في هذا الشرح أنه يكتب المسألة من الخرقي ويجعلها كالترجمة ثم يأتي على شرحها وتبيينها وبيان ما دلت عليه بمنطوقها ومفهومها ومضمونها ثم يتبع ذلك ما يشبهها مما ليس بمذكور في الكتاب ، فتحصل المسائل كتراجم الأبواب ويبين في كثير من المسائل ما اختلف فيه ومما أجمع عليه ، ويذكر لكل إمام ما ذهب إليه ، ويشير إلى دليل بعض أقوالهم ويعزو الاخبار إلى كتب الأئمة من أهل الحديث، ليحصل الثقة بمدلولها ، والتمييز بين صحيحها ومعلولها ، فيعتمد الناظر على معروفها ويعرض عن مجهولها .

والحاصل أنه يذكر المسألة من الخرقي ويبين غالبا روايات الإمام بها ويتصل البيان بذكر الأئمة من أصحاب المذاهب الأربع وغيرهم من مجتهدى الصحابة والتابعين وتابعيهم وما لهم من الدليل والتعليل ثم يرجح قولا من أولئك الأقوال على طريقة فن الخلاف والجدل ويتوسع في فروع المسألة فأصبح كتابه مفيدا للعلماء كافة على اختلاف مذاهبهم وأضحى المطلع عليه ذا معرفة بالإجماع والوفاق والخلاف والمذاهب المتروكة بحيث تتضح له مسالك الاجتهاد فيرتفع من حضيض التقليد إلى ذروة الحق المبين ويمرح في روض التحقيق .

قال ابن مفلح في المقصد الأرشد: اشتغل الموفق بتأليف المغني أحد كتب الإسلام فبلغ الأمل في إنهائه ، وهو كتاب بليغ في المذهب تعب فيه وأجاد فيه وجمل به المذهب وقرأه عليه جماعه ، وأثنى ابن غنيمة على مؤلفه فقال : ما أعرف أحداً في زماننا أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : ما رأيت في كتب الإسلام مثل المحلى والمجلى لابن حزم وكتاب المغني للشيخ موفق الدين في جودتهما وتحقيق ما فيهما ، ونقل عنه أنه قال : لم تطب نفسي بالافتاء حتى صارت عندى نسخة المغني ، نقل ذلك ابن مفلح .

وحكى أيضا في ترجمة الزريراني صاحب الوجيز أنه طالع المغني ثلاثا وعشرين مرة وعلق عليه حواشي ، وحكى أيضا ترجمة ابن رزين انه اختصر المغني في مجلدين وسماه

التهذيب ، وحكى أيضا فى ترجمة عبد العزيز بن على بن العزّ بن عبد العزيز البغدادى ثم المقدسى المتوفى سنة ست واربعين وثمانمائة أنه اختصر المغنى .

ومما اطلعنا عليه من شروح الخرقى : شرح القاضى أبى يعلى محمد بن الحسين بنْ الفراء البغدادى . وطريقته أنه يذكر المسألة من الخرقى ثم يذكر من خالف فيها ثم يقول : ودليلنا، فيفيض فى إقامة الدليل من الكتاب والسنة والقياس على طريقة الجدل ، مثاله أنه يقول ، مسألة ، قال ابو القاسم : ولا ينعقد النكاح إلا بولى وشاهدين من المسلمين ، أما قوله لا ينعقد إلا بولى فهو خلاف لأبى حنيفة فى قوله : الولى ليس بشرط فى نكاح البالغة دليلنا ، فيذكر دليل المسألة سالكا مسلك فن الخلاف ، ثم يقول : وقوله بشاهدين من المسلمين خلافاً لمالك وداود فى قولهما : الشهادة ليست بشرط فى انعقاد النكاح ، وخلافا لأبى حنيفة فى قوله : النكاح ينعقد بشاهد وامراتين وينعقد نكاح المسلمة والكتابية بشهادة كافرين ، ثم يقول دليلنا على مالك وداود كذا وكذا وعلى أبى حنيفة كذا وكذا .

والفرق بين هذا الشرح والمغنى : أن المغنى يسلك قريبا من هذا المسلك ويكثر من ذكر الفروع زيادة على ما فى المتن ، فلذلك صار كتاباً جامعاً لمسائل المذهب .

أما أبو يعلى ، فإنه لا يذكر شيئاً زائداً على ما فى المتن ، ولكن يحقق مسائله ويذكر أدلتها ومذاهب المخالفين لها ، فإذا طبع المغنى مع شرح القاضى ، قرب الناظر فيهما من أن يحيط بالمذهب دلائل وفروعاً ، وحصلت له معرفة ببقية المذاهب ، وتلك غاية قصوى يحتاجها كل محقق . وقد نظم الخرقى الفقيه الأديب اللغوى الزاهد الشاعر المفلق يحى بن يوسف بن يحى بن منصور بن المعمَّر – بفتح الميم المشددة – ابن عبد السلام الأنصارى الصرصرى الزريرانى الضرير صاحب الديوان المشهور فى مدح النبى ﷺ المتوفى سنة ست وخمسين وستمائة شهيداً ، قتله التتار وقد نظم الخرقى نظما صدره بخطبة نثرا قال فيها : جعلت اكثر تعويلى فى نظمى هذا على مختصر الخرقى فيما نقلته إذ كان أوثق من تابعته ، وسمى نظمه الدرة اليتيمة والمحجة المستقيمة ، ثم ذكر أنه كان قد عزم على نظم ربع العبادات ، ثم شرح الله صدره لإكمال الكتاب ففعل ونظمه من بحر الطويل وحرف الروى الدال ، قال فى أوائل النظم .

ياطالباً للعلم والعمل استمع	ماقلت مخصوصا بمذهب احمد
إن من اختار الإمام ابن حنبل	إماما له فى واضح الشرح يهتدى
فاشرع فى ذكر الطهارة أولا	وهل عـــالم إلا بذلك يبتدى

وقال فى آخر النظم

ألفين فاعددها وسبعا مئاتها	وسبعين بيتا ثم أربعـــة زد

بعد المئتين الست والأربع التى	تلتها الثلاثون استتمت فقيـدّ
بصرصر فى أيام أشرف مالك	أمور الورى المستنصر بن محمد
وناظمها يحى بن يوسف أفقر	الأنام إلى غفران رب ممجـد

وألف فى لغات الخرقى وشرح مفرداتها : يوسف بن حسن بن عبد الهادى كتابا سماه " الدر النقى فى شرح ألفاظ الخرقى " حذا فيه حذو صاحب المطلع ، ورتبه على أبواب الكتاب وقد رأيته بخطه فى خزانة الكتب الدمشقية المودعة فى قبة الملك الظاهر بيبرس وحكى فى آخره أنه فرغ من تأليفه سنة ست وسبعين وثمانمائه . وبالجملة فهو كتاب نافع فى بابه .

" **المستوعب** " بكسر العين المهملة تأليف العلامة مجتهد المذهب محمد بن عبد الله بن الحسين ابن محمد بن قاسم بن ادريس السامرى بضم الميم وكسر الراء مشددة ، المتقدم ذكره .وهو كتاب مختصر الألفاظ كثير الفوائد والمعانى ، ذكر مؤلفه فى خطبته أنه جمع فيه مختصر الخرقى والتنبية للخلال ، والإرشاد لابن أبى موسى ، والجامع الصغير والخصال للقاضى أبى يعلى والخصال لابن البنا وكتاب الهداية لأبى الخطاب والتذكرة لابن عقيل ، ثم قال : فمن حصل كتابى هذا أغناه عن جميع هذه الكتب المذكورة ، إذ لم أخل بمسألة فيها إلا وقد ضمنته حكمها وما فيها من الروايات وأقاويل أصحابنا التى تضمنتها هذه الكتب اللهم إلا أن يكون فى بعض نسخها نقصان ، وقد تحريت أصح ما قدرت عليه منها، ثم زدت على ذلك مسائل وروايات لم تذكر فى هذه الكتب، نقلتها من الشافى لغلام الخلال ، ومن المجرد ومن كفاية المفتى ومن غيرها من كتب أصحابنا ، هذا كلامه .

وبالجملة فهو كتاب أحسن متن صنف فى مذهب الإمام احمد وأجمعه ، وقال فى كتابه إنه لم يتعرض فيه لشئ من أصول الدين ولا من أصول الفقه ، ويكثر فيه من ذكر الآداب الفقهية ، انتهى . وقد حذا حذوه الشيخ موسى الحجاوى فى كتابه الإقناع لطالب الانتفاع، وجعله مادة كتابه ، وإن لم يذكر ذلك فى خطبته ، لكن عند تأمل الكتابين يتبين ذلك رحمهما الله تعالى .

" **الكافى** " للشيخ موفق الدين المقدسى صاحب المغنى ، يذكر فيه الفروع الفقهية ولا يخلو من ذكر الأدلة والروايات ، قال مصنفه فى خطبته : توسطت فيه بين الإطالة والاختصار ، وعزوت أحاديثه إلى كتب أئمة الأمصار ، ورأيت كتابا لطيفا للحافظ الكبير، صاحب الأحاديث المختارة : محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن ابن اسماعيل بن منصور السعدى المقدسى ، الملقب بالضيا فى تخريج أحاديث الكافى ، وقد توفى الحافظ سنة ثلاث واربعين وستمائة .

" **العمدة** " كتاب مختصر فى الفقه لصاحب المغنى ، جرى فيه على قول واحد مما اختاره وهو سهل العبارة يصلح للمبتدئين . وطريقته فيه أن يصدر الباب بحديث من الصحاح ثم يذكر من الفروع ما إن ادققت النظر وجدتها مستنبطة من ذلك الحديث ، فترتقى همة مطالعه إلى طلب الحديث ، ثم يرتقى إلى مرتبة الاستنباط والاجتهاد فى الأحكام ولنفاسته ولطف مسلكه شرحه الإمام بحر العلوم النقلية والعقلية أحمد بن تيمية الملقب بشيخ الإسلام ، فزينه بمسالكه المعروفة ، وأفرغ عليه من لباس الإجادة صنوفه ، وكساه حلل الدليل ، وحلاه بحلى جواهر الخلاف وزينه بالحق والانصاف فرضى الله عنهما .

" **مختصر ابن تميم** " مؤلفه ابن تميم المتقدم ، يذكر فيه الروايات عن الإمام احمد وخلاف الأصحاب ، ويذهب فيه تارة مذهب التفريع ، وآونة إلى الترجيح ، وهو كتاب نافع جداً لمن يريد الاطلاع على اختيارات الأصحاب ، لكنه لم يكمل ، بل وصل فيه مؤلفه إلى أثناء كتاب الزكاة إلى قوله : فصل ، ومن غرم لإصلاح ذات البين ، أى فإنه يعطى من الزكاة . وطريقته فيه أنه إذا قال : شيخنا ، يكون المراد به ناصح الدين ابو الفرج ابن ابى الفهم ، وظن بعضهم أنه يريد به أبا الفرج الشيرازى وهو غلط .

" **رءوس المسائل** " للشريف الإمام الأوحد عبد الخالق بن عيسى بن أحمد بن ابى موسى الهاشمى المتقدم ، وطريقته فيه أن يذكر المسائل التى خالف فيها الإمام أحمد واحدا من الأئمة أو أكثر ، ثم يذكر الأدلة منتصرا للإمام ، ويذكر الموافق له فى تلك المسألة ، بحيث أن من تأمل كتابه وجده مصححا للمذهب وذاهباً من أقوالها للمذهب المختار فجزاه الله خيرا .

" **الهداية** " لأبى الخطاب الكلوذانى ، يذكر فيه المسائل الفقهية والروايات عن الإمام احمد بها ، فتارة يجعلها مرسلة ، وتارة يبين اختياره ، وإذا قال فيه قال شيخنا أو عند شيخنا، فمراده به القاضى أبو يعلى ابن الفراء . وبالجملة فإنه حذا فيه حذو المجتهدين فى المذهب للصحيحين لروايات الإمام وسمعنا أن الشيخ مجد الدين ابن تيمية وضع عليه شرحا سماه منتهى الغاية فى شرح الهداية ، لكنه بيض بعضه ، وبقى الباقى مسودا ، وكثير ما رأينا الأصحاب ينقلون عن تلك المسودة ، ورأيت منها فصولا على هوامش بعض الكتب .

" **التذكرة** " للإمام أبى الوفاء على بن عقيل البغدادى ، جعلها على قول واحد فى المذهب مما صححه واختاره ، وهى وإن كانت متناً متوسطاً لا تخلو من سرد الأدلة فى بعض الأحايين كما هى طريقة المتقدمين من أصحابنا .

" **المحرر** " كتاب فى الفقه للإمام مجد الدين عبد السلام بن تيمية الحرانى ، حذا فيه حذو الهداية لأبى الخطاب ، يذكر الروايات فتارة يرسلها وتارة يبين اختياره فيها ، وقد شرحه

الفقيه الرضى المفنن عبد المؤمن بن عبد الحق بن عبد الله بن على بن مسعود ، القطيعى الأصل البغدادى، الملقب بصفى الدين المتوفى تسع وثلاثين وسبعمائة شرحا سماه ، تحرير المقرر فى شرح المحرر ، قال فى خطبته ؛ لم أذكر فيه سوى ما هو فى الكتاب من الروايات والوجوه التى ذكرها غيره لخروج ذلك عن المقصود وإنما أنا بصدد بيان ما أودع من ذلك لا غير أ. هـ .

وطريقته فيه أنه يذكر المسألة من الكتاب ثم يشرع فى شرحها ببيان مقاصدها ويبين منطوقها ومفهومها وما تنطوى عليه من المباحث ولا يخل مع ذلك بذكر الدليل والتعليل والتحقيق ، فهو من الكتب التى يليق الاعتناء بها . ولتقى الدين بن قندس حاشية على المحرر ولابن نصر الله حواشٍ عليه حسنة وللإمام ابن مفلح حاشية على المحرر سماها : النكت والفوائد السنية على المحرر لمجد الدين ابن تيمية ، موجود فى خزانة الكتب الخديوية بمصر – دار الكتب .

" المقنع " تأليف الإمام موفق الدين المقدسى ، وقال فى خطبته : اجتهدت فى جمعه وترتيبه وإيجازه وتقريبه وسطا بين القصير والطويل وجامعا لأكثر الأحكام عرية عن الدليل والتعليل أ. هـ. وذلك أن موفق الدين راعى فى مؤلفاته أربع طبقات ، فصنف العمدة للمبتدئين ، ثم ألف المقنع لمن ارتقى عن درجتهم ولم يصل إلى درجة المتوسطين ، فلذلك جعله عريا عن الدليل والتعليل ، غير أنه يذكر الروايات عن الإمام ليجعل لقارئه مجالا إلى كد ذهنه ليتمرن على التصحيح ، ثم صنف للمتوسطين الكافى ، وذكر فيه كثيراً من الأدلة لتسمو نفس قارئه إلى درجة الاجتهاد فى المذهب ، حينما يرى الأدلة وترتفع نفسه إلى مناقشتها و لم يجعلها قضية مسلمة ، ثم ألف المغنى لمن ارتقى درجة عن المتوسطين وهناك يطلع قارئه على الروايات وعلى خلاف الأئمة وعلى كثير من أدلتم وعلى مالهم وما عليهم من الأخذ والرد ، فمن كان فقيه النفس حينئذ مرن نفسه على السمو إلى الاجتهاد المطلق إن كان أهلاً لذلك وتوفرت فيه شروطه ، وإلا بقى على أخذه فهذه هى مقاصد ذلك الإمام فى مؤلفاته الأربع وذلك ظاهر من مسالكه لمن تدبرها بل هى مقاصد أئمتنا الكبار كأبى يعلى وابن عقيل وابن حامد وغيرهم قدس الله أرواحهم .

واعلم أن لاصحابنا ثلاثة متون حازت اشتهاراً أيما اشتهار ، أولها مختصر الخرقى فإن شهرته عند المتقدمين سارت مشرقاً ومغرباً إلى أن ألف الموفق كتابه المقنع فاشتهر عند علماء المذهب قريبا من اشتهار الخرقى إلى عصر التسعمائة حيث ألف القاضى علاء الدين المرداوى التنقيح المشبع ، ثم جاء بعده تقى الدين أحمد بن النجار الشهير بالفتوحى فجمع المقنع مع التنقيح فى كتاب سماه منتهى الإرادات فى جمع المقنع مع التنقيح وزيادات فعكف الناس عليه وهجروا ما سواه من كتب المتقدمين كسلا منهم ونسيانا لمقاصد علماء هذا المذهب التى ذكرناها آنفا ، وكذلك الشيخ موسى الحجاوى ألف كتابه الاقناع وحذا فيه

حذو صاحب المستوعب ، بل أخذ معظم كتابه منه ومن المحرر والفروع والمقنع وجعله على قول واحد فصار معول المتأخرين على هذين الكتابين وعلى شرحيهما .

ولما عكف الناس على المقنع أخذ العلماء فى شرحه ، فأول شارح له الإمام عبد الرحمن بن الامام أبى عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسى ، فإنه شرحه شرحا وافيا سماه بالشافى وقال فى خطبته : اعتمدت فى جمعه على كتاب المغنى وذكرت فيه من غيره ما لم أجده فيه من الفروع والوجوه والروايات ، ولم أترك من كتاب المغنى إلا شيئاً يسيراً من الأدلة وعزوت من الأحاديث ما لم يعز مما امكننى عزوه . هذا كلامه .

وبالجملة فطريقته فيه أنه يذكر المسألة من المقنع فيجعلها كالترجمة ، ثم يذكر مذهب الموافق فيها ، والمخالف لها ، ويذكر ما لكل من دليله ثم يستدل ويعلل للمختار ويزيف دليل المخالف ، فمسلكه مسلك الاجتهاد إلا أنه اجتهاد مقيد فى مذهب أحمد .

ثم شرحه القاضى برهان الدين بن محمد الأكمل بن عبد الله بن محمد بن مفلح المتوفى سنة أربع وثمانين وثمانمائة ، مزج المتن بالشرح ولم يتعرض به لمذاهب المخالفين إلا نادرا ومال فيه إلى التحقيق وضم الفروع سالكاً مسلك المجتهدين فى المذهب فهو أنفع شروح المقنع للمتوسطين وعلى طريقته سرى شارح الإقناع ومنه يستمد ، ورأيت من شروحه أيضا الممتع شرح المقنع لسيف الدين أبى البركات ابن المنجا المتقدم ذكره ، قال فى خطبته : أحببت أن أشرح المقنع وأبين مراده وأوضحه وأذكر دليل كل حكم واصححه . وطريقته أنه يذكر المسألة من المغنى ويبين دليلها ويحقق المسائل والروايات ولم يتعرض لغير مذهب الإمام ، ثم لما انحطت الهمم عن طلب الدليل ، وغاص نهر الاشتغال بالخلاف وأكبّ الناس على التقليد البحت وكادت كتب المتقدمين ومسالكهم أن تذهب أدراج الرياح انتصب لنصرة هذا المذهب وضم شمله العلامة الفاضل القاضى علاء الدين على بن سليمان السعدى المرداوى ثم الصالحى فوجد أهل زمنه قد اكبوا على المقنع ، فألف عليه شبه شرح سماه بالانصاف فى معرفة الراجح من الخلاف وطريقته فيه أنه يذكر فى المسألة أقوال الأصحاب ثم يجعل المختار ما قاله الأكثر منهم سالكا فى ذلك مسلك ابن قاضى عجلون فى تصحيحه لمنهاج النووى وغيره من كتب التصحيح ، فصار كتابا مغنيا للمقلد عن سائر كتب المذهب ثم اقتضب منه كتابه المسمى بالتنقيح المشبع فى تحرير أحكام المقنع فصحح فيه الروايات المطلقة فى المقنع ، وما أطلق فيه من الوجهين أو الأوجه ، وقيد ما أخل به من الشروط وفسر ما أبهم فيه من حكم أو لفظ واستثنى من عمومه ما هو مستثنى على المذهب حتى خصائص النبى ﷺ ، وقيد ما يحتاج إليه مما فيه اطلاقه ، ويحمل على بعض فروعه ما هو مرتبط بها وزاد مسائل محررة مصححة ، فصار كتابه تصحيحا لغالب كتب المذهب ، وبالجملة فهذا الفاضل يليق بأن يطلق عليه مجدد مذهب أحمد فى الأصول والفروع ، وقد انتدب لشرح لغات المقنع : العلامة اللغوى محمد بن أبى الفتح البعلى ،

فألف فى هذا النوع كتابه المطلع على أبواب المقنع ، فأجاد فى مباحث اللغة ونقل فى كتابه فوائد منها دلت على رسوخ قدمه فى اللغة والأدب ، وكثيرا ما يذكر مقالا لشيخه الإمام محمد بن مالك المشهور ، ورتب كتابه على أبواب المقنع ، ثم ذيله بتراجم ما ذكر فى المقنع من الأعلام ، فجاء كتابه غاية فى الجودة ، ووقع فى طرة نسخة المقنع المطبوعة بمصر أن المطلع شرح المقنع وهو سهو ، والحق أنه شرح للغاته ، فدرجته كدرجة المغرب للحنفية والمصباح للشافعية ، واختصر المقنع الشيخ موسى الحجاوى كما سيأتى .

" **الفروع** " قال فى كشف الظنون : للشيخ شمس الدين أبى عبد الله محمد بن مفلح الحنبلى المتوفى سنة ثلاث وستين وسبعمائة أجاد فيه وأحسن على مذهبه ، وشرحه الشيخ الإمام احمد بن ابى بكر محمد بن العماد الحموى سماه المقصد المنجح لفروع ابن مفلح . أ.هـ وهذا الكتاب قل أن يوجد نظيره ، وقد مدحه الحافظ ابن حجر فى الدرر الكامنة فقال: صنف – يعنى ابن مفلح – الفروع فى مجلدين أجاد فيهما إلى الغاية ، وأورد فيه من الفروع الغريبة ما بهر به العلماء ، وقال ابن كثير : كان مؤلفه بارعاً فاضلاً متفنناً فى علوم كثيرة ولا سيما علم الفروع ، وله على المقنع نحو ثلاثين مجلدة وعلق على كتاب المنتقى للمجد بن تيمية أ. هـ

وطريقته فى هذا الكتاب أنه جرده من دليله وتعليله ويقدم الراجح فى المذهب فإن اختلف الترجيح أطلق الخلاف ، وإذا قال : فى الأصح ، فمراده : أصح الروايتين وبالجملة فقد ذكر اصطلاحه فى أول كتابه ، ولا يقتصر على مذهب أحمد ، بل يذكر المجمع عليه والمتفق مع الإمام احمد فى المسألة والمخالف له فيها من الأئمة الثلاثة وغيرهم ، ويشير إلى ذلك بالرمز ويطيل النفس فى بعض المباحث ، واحيانا يتطرق إلى ذكر الأدلة ويذكر من النفائس ما ينبغى للفاضل أن يطلع عليه ، بحيث إن كتابه يستفيد فيه أتباع كل مذهب ، فرحم الله مؤلفه .

وقد شرحه العلامة شيخ المذهب مفتى الديار المصرية محب الدين احمد بن نصر الله بن احمد ابن محمد بن عمر البغدادى الأصل ، ثم المصرى المتوفى سنة أربع وأربعين وثمانمائه ، وشرحه هذا أشبه بالحواشى منه بالشروح ، وكتب على الفروع : حاشية العلامة ذو الفنون تقى الدين ابو بكر بن ابراهيم بن قندس المتوفى سنة إحدى وستين وثمانمائة ، وهذه الحاشية بها من التحقيق والفوائد ما لا يوجد فى غيرها .

" **مغنى ذوى الأفهام عن الكتب الكثيرة فى الأحكام** " تأليف العلامة المحدث يوسف ابن حسن بن احمد بن عبد الهادى الشهير بابن المبرد الصالحى ، أخذ الفقه عن القاضى علاء الدين المرداوى وعن تقى الدين بن قندس المتوفى سنة تسع وتسعمائة .

وهذا الكتاب صدره بفن أصول الديانات – يعني التوحيد – ثم بباب معرفة الإعراب ثم بأصول الفقه ، ثم بما يستعمل من الأدب ، ثم اتبعه ببعض اصطلاحات فى المذهب ثم استوصل فى الفقه على نمط وجيز ثم ختمه بقواعد كلية يترتب عليها مسائل جزئية لكن ما ذكره من الفنون في صدره لا يفيد إلا فائدة قليلة جدا وسلك فى الفقه مسلكاً غريباً ، فقال فى أول كتابه : كتبت فيه القول المختار ، وأشير إلى المسألة المجمع عليها بأن أجعل حكمها اسم فاعل أو مفعول ، ومع ذلك ع ، وما اتفق عليه الأئمة الأربعة بصيغة المضارع وربما وقع ذلك لنا فيما اتفق فيه ابو حنيفة والشافعى فى بعض مسائل لم نعلم فيها مذهب الإمام مالك، او له فيها أو فى مذهبه ثم قول غير المشهور ، فإن كان لا خلاف عندنا فى المسألة فالباء وأيضا واو ، وإن كان فيه خلاف عندنا فبالتاء وأيضا ورو وفاق الشافعى فقط بالهمز وايضا وس ، وابى حنيفة فقط بالنون وأيضا رقم ح ، ولا أكرر فيه مسألة فى علم واحد إلا لزيادة فائدة ولا يمتنع تكرارها فى علمين ، لأن كل علم تجرى فيه على أصله ، فربما اختلف حكمها فى العلمين وربما اتفق . هذا كلامه .

" **منتهى الإرادات فى جمع المقنع مع التنقيح وزيادات** " هو كتاب مشهور ، عمدة المتأخرين فى المذهب وعليه الفتوى فيما بينهم ، تأليف العلامة تقى الدين أحمد بن عبد العزيز على بن ابراهيم الفتوحى المصرى الشهير بابن النجار ، رحل إلى الشام فألف بها كتابه المنتهى ثم عاد إلى مصر بعد أن حرر مسائله على الراجح من المذهب ، واشتغل به عامة الطلبة فى عصره واقتصروا عليه ، ثم شرحه شرحاً مفيدا ، وغالب استمداده فيه من كتاب الفروع لابن مفلح وبالجملة فقد كان منفردا فى علم المذهب ، توفى سنة اثنين وسبعين وتسعمائة ، وجاء فى طبقات الحنابلة لكمال الدين الغزى الشافعى نقلا عن ابن طولون أن العلامة المحقق أحمد بن عبد الله بن أحمد العسكرى ، صنف كتابا جمع فيه بين المقنع والتنقيح فاخترمته المنية قبل إكماله قال وقد بلغنى أن صاحبنا أحمد الشويكانى تلميذه شرع فى تكملته ، توفى العسكرى سنة عشر وتسعمائة ، وقال الغزى فى ترجمة احمد بن محمد بن احمد بن عمر ابن ابى بكر الشويكى النابلسى ثم الدمشقى الصالحى المتوفى سنة تسع وثلاثين وتسعمائة انه جاور فى المدينة المنورة ، وجمع كتاب التوضيح جمع فيه بين المقنع للشيخ موفق الدين ابن قدامة والتنقيح لعلاء الدين المرداوى وزاد عليهما أشياء مهمة ، قال ابن طولون وسبقه إلى ذلك شيخه الشهاب العسكرى ، لكنه مات قبل إتمامه ولم يصل فيه إلا إلى باب الوصايا ، وعاصره ابو الفضل ابن النجار فجمع كتابه المشهور بالمنتهى لكنه عقد عباراته أ. هـ وشرح منتهى الارادات العلامة منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن احمد ابن على ابن ادريس البهوتى شيخ الحنابلة فى عصره المتوفى سنة احدى وخمسين والف وشرحه هذا جمعه من شرح مؤلف المنتهى لكتابه ومن شرحه نفسه على الاقناع وهو شرح مشهور مطبوع ، وللشيخ منصور – حاشية على المتن ، وكتب الشيخ محمد بن احمد بن على البهوتى الشهير بالخلوتى المصرى تحريرات على هامش نسخة متن

المنتهى فجردت بعد موته فبلغت أربعين كراسا ، وكان من الملازمين للشيخ منصور ، توفى سنة ثمان وثمانين والف ، وعلى المتن حاشية أيضا للشيخ عثمان بن أحمد النجدى صاحب شرح العمدة للشيخ منصور البهوتى ، وهى حاشية نافعة تميل إلى التحقيق والتدقيق .

" **الاقناع لطالب الانتفاع** " كثير الفوائد جم المنافع للعلامة المحقق موسى بن احمد بن موسى ابن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوى المقدسى ثم الدمشقى الصالحى ، بقية المجتهدين والمعول عليه فى مذهب احمد فى الديار الشامية ، ترجمه الكمال الغزى فى النعت الاكمل ولم يذكر سنة وفاته ، ونجم الدين الغزى فى الكواكب السائرة .

وبالجملة فهو من أساطين العلماء وأجلهم ، توفى سنة ثمان وستين وتسعمائة ، وقد شرح كتابه الإقناع الشيخ منصور البهوتى شرحاً مفيداً ، وكتب الشيخ محمد الخلوتى عليه تعليقات جردت بعد موته فبلغت اثنى عشر كراسا بالخط الدقيق ، وللشيخ منصور عليه حاشية ، ولصاحبه كتاب فى شرح غريب لغاته .

" **دليل الطالب** " متن مختصر مشهور ، تأليف العلامة بقية المجتهدين مرعى بن يوسف بن أبى بكر بن يوسف بن أحمد الكرمى ، نسبة لطوركرم قرية بقرب نابلس ، ثم الدمشقى، احد علماء هذا المذهب بمصر ، المتوفى سنة ثلاث وثلاثين والف ، وكتابه هذا أشهر من أن يذكر ، وللعلامة أحمد بن عوض بن المرداوى المقدسى تلميذ الشيخ عثمان النجدى وكان موجوداً سنة إحدى ومائة وألف حاشية عليه ، وقرأت فى بعض المجاميع أن العلامة الفاضل الشيخ مصطفى الدومى المعروف بالدرمانى ثم الصالحى ثم مفتى رواق الحنابلة فى مصر له حاشية لطيفة على دليل الطالب ، ورأيت له كتابا سماه : ضوء النيرين لفهم تفسير الجلالين ، وشرحاً على الكافى فى العروض والقوافى ، ولم أعلم سنة وفاته غير أن مترجمه قال : رحل إلى القسطنطينية وتوفى بها فى خلافة السلطان عبد الحميد - يعنى الأول - وكانت سلطته من سنة ثمان وسبعين ومائة وألف إلى سنة ثلاث ومائتين وألف ، وشرح هذا الكتاب الشيخ عبد القادر بن عمر بن ابى تغلب بن سالم التغلبى الشيبانى الصوفى الدمشقى ، ورأيت فى بعض المجاميع نسبته إلى دور دمشق ، الفقيه الفرضى المتوفى سنة خمس وثلاثين ومائة وألف ، وشرحه هذا متداول مطبوع لكنه غير محرر ، وليس بواف بمقصود المتن .

وشرحه العلامة إسماعيل بن عبد الكريم بن محيى الدين الدمشقى الشهير بالجراعى ، وكانت وفاته سنة اثنين ومائتين وألف ولم يتم الكتاب ، ورأيت فى ترجمة الشيخ محمد بن أحمد السفارينى ان له شرحاً على دليل الطالب ، ولم نره ولم نجد من أخبرنا أنه رآه .

" **غاية المنتهى** " كتاب جليل للشيخ مرعى الكرمى جمع فيه بين الإقناع والمنتهى ، وسلك فيه مسالك المجتهدين ، فأورد فيه اتجاهات له كثيرة ، يعنونها بلفظ ويتجه ، ولكن

جاء متأخراً على حين فترة من علماء هذا المذهب ، وتمكن التقليد من أفكارهم ، فلم ينتشر انتشار غيره وقد تصدى لشرحه العلامة الفقيه الأديب أبو الفلاح عبد الحي بن محمد بن العماد فشرحه شرحا لطيفاً دل على فقهه وجودة قلمه ، لكنه لم يتمه ، ثم زيل على شرحه هذا العلامة الجراعي ، فوصل فيه إلى باب الوكالة ثم اخترمته المنية ، ثم تلاهما الفقيه الشيخ مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الرحيباني مولدا ، ثم الدمشقي العلامة الفقيه الفرضي المحقق مولده سنة خمس وستين ومائة والف ، فابتدأ بشرح الكتاب من أوله حتى أتمه في خمس مجلدات بخطه ، لكنه في شرحه هذا يأتي إلى المسألة من المنتهى فينقل عبارة شرحها للشيخ منصور إلى المسألة من الإقناع فينقل عبارة شرحه أيضا فكأنه جمع بين الشرحين من غير تصرف ، فإذا وصل إلى اتجاه لم يحققه بل قصارى أمره أنه يقول لم أجده لأحد من الأصحاب ثم تلاه تلميذه شيخ مشايخنا العلامة الأوحد الشيخ حسن بن عمر بن معروف بن عبد الله بن مصطفى بن الشيخ شطا . فأخذ في مواضع الاتجاه من الغاية والشرح ، انتصر للشيخ مرعى وبين صواب تلك الاتجاهات ومن قال بها غيره من العلماء ، وذكر في غضون ذلك مباحث رائعة وفوائد لا يستغنى عنها فجاء كتابه هذا في أربعين كراسا بخطه الدقيق ، فلو ضم هذا الكتاب إلى الشرح وطبع لجاء منه كتاب فريد في بابه ، ولا سيما إذا ضم إليهما ما كتبه ابن العماد والجراعي فاللهم ارفع لواء هذا المذهب وأكثر من علمائه .

" **عمدة الراغب** " مختصر لطيف للشيخ منصور البهوتي ، وضعه للمبتدئين وشرحه العلامة الشيخ عثمان بن أحمد النجدي شرحا لطيفا مفيدا مسبوكاً سبكاً حسناً ونظمها الشيخ صالح بن حسن البهوتي من علماء القرن الحادي عشر بمنظومة أولها .

يقول راجي عفو ربه العلي ... أبو الهدى صالح نجل الحنبلي

وسمى نظمه وسيلة الراغب لعمدة الراغب .

" **كافي المبتدى وأخصر المختصرات ومختصر الإفادات** " هذه المتون الثلاثة للفقيه المحدث الصالح محمد بن بدر الدين بن بلبان البلباني البعلي الأصل ثم الدمشقي الصالحي ، كان يقرأ الفقه لطلاب المذاهب الأربعة ، توفي سنة ثلاث وثمانين وألف ، وقد اعتنى من بعده بكتبه. فأما كافي المبتدى فقد شرحه الورع الفقيه الأصولي الفرضي احمد بن عبد الله بن احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن مصطفى الحلبي الأصل البعلي الدمشقي شرحا لطيفا محررا توفي سنة تسع وثمانين ومائة بعد الألف ، وسمى شرحه الروض الندى ، شرح كافي المبتدى وله شرح عمدة كل فارض في الفرائض ، وله الذخر الحرير شرح مختصر التحرير في الأصول، وله غير ذلك من التعليقات في الحساب والفرائض والفقه ، وأما أخصر المختصرات فهو متن مختصر جدا اختصر فيه كافي المبتدى وقد شرحه العلامة عبد الرحمن بن عبد الله بن احمد بن محمد البعلي الدمشقي نزيل حلب وكان فقيهاً متفنناً أديباً شاعراً توفي سنة اثنتين وتسعين ومائة بعد الألف وشرحه هذا محرر منقح كثير النفع

للمبتدئين . وأما مختصر الإفادات فقد صدره أولا بربع العبادات فجعل الكلام عليه وسطاً بين الإسهاب والإيجاز مستمداً عن الإقناع ، ثم ذكر أحكام البيع والربا ثم أتبعه بقوله : كتاب الآداب وفصله فصولا ، ثم أتبعه بفضل الصلاة على النبى ﷺ ، وفضل ذكر الله تعالى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإخلاص ، ثم أتبع ذلك بعقيدته التى اختصر بها نهاية المبتدئين لابن حيان ، ثم ختم الكلام بوصية نافعة .

وبالجملة فهذا الكتاب كاف ووافٍ للمتعدين ، ولقد كنت قرأت هذا الكتاب على شيخنا العلامة الشيخ محمد بن عثمان المشهور بخطيب روما ، وعلقت على هوامشه تعليقات انتخبتها أيام بدايتى فى الطلب .

" **الرعايتان** " كلاهما لابن حمدان ، قال فى كشف الظنون : رعاية فى فروع الحنبلية للشيخ نجم الدين بن حمدان الحرانى المتوفى سنة خمس وتسعين وستمائة ، كبرى وصغرى ، وحشاهما بالروايات الغريبة التى لا تكاد توجد فى الكتب الكثيرة ، أولها الحمد لله قبل كل مقال وأمام كل رغبة وسؤال الخ شرحها شمس الدين محمد بن الامام شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم البازرى المتوفى سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة وسمى شرحه : الدراية لأحكام الرعاية ومختصر الرعاية للشيخ عز الدين عبد السلام أ. هـ .

وقال ابن مفلح فى باب زكاة الثمر والزروع من كتاب الفروع عند الكلام على زكاة الزرع والثمرات : ولا يستقر الوجوب إلا بجعله فى الجرين والبيدر ، وعنه بتمكنه من الأداء كما سبق فى كتاب الزكاة للزوم الاخراج إذن وفاقا فإنه يلزم إخراج زكاة الحب مصفى والتمر يابساً وفاقاً ، وفى الرعاية : وقيل : يجزى رطبه ، وقيل فيما لا يتمر ولا يزبب كذا قال ، وهذا وأمثاله لا عبرة به ، وإنما يؤخذ منهما – أى من الرعايتين بما انفرد به التصريح ، وكذا يقدم – يعنى ابن حمدان فى مواضع الإطلاق ، ويطلق فى موضع التقديم ، ويسوى بين شيئين المعروف التفرقة بينهما وعكسه ، فلهذا وأمثاله حصل الخوف من كتابيه وعدم الاعتماد عليهما أ. هـ .

وبالجملة فهذان الكتابان غير محررين .

" **مختصر الشرح الكبير والانصاف** " تأليف العلامة الأثرى والإمام الكبير محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن على ، يتصل نسبه بعبد مناه بن تميم ولد سنة خمس عشر ومائة وألف وقد رحل إلى البصرة والحجاز لطلب العلم وأخذ عن الشيخ على أفندى الداغسطانى، وعن المحدث الشيخ إسماعيل العجلونى وغيرهما من العلماء ، وأجازه محدثو العصر بكتب الحديث وغيرها على اطلاع أهل الحديث من المتأخرين ، ولما امتلأوطا به من الآثار وعلم السنة وبرع فى مذهب أحمد أخذ ينصر الحق ويحارب البدع ويقاوم ماأدخله الجاهلون فى هذا الدين الحنيفى والشريعة السمحاء وأعانه قوم أخلصوا العبادة لله وحده

على طريقته التى هى إقامة التوحيد الخالص والدعاية إليه وإخلاص الوحدانية والعبادة كلها بسائر أنواعها لخالق الخلق وحده فحبا إلى معارضته أقوام ألغوا الجمود على ما كان عليه الآباء وتدرعوا بالكسل عن طلب الحق ، وهم لا يزالون إلى اليوم يضربون على ذلك الوتر، وجنود الحق تكافحهم فلا تبقى منهم ولا تذر ولم يزل مثابراً على الدعوة إلى دين الله تعالى حتى توفاه الله سنة ست ومائتين وألف ، وطريقته فى هذا المختصر أنه يصدر الباب منه بمسائل الشرح ثم يزيل ذلك بكلام الانصاف . يقول ابن بدران : هذا بيان ما اطلعت عليه من كتب هذا المذهب الجليل مما بعضه موجود عندى وبعضه قد أودع فى خزانة الكتب الدمشقية فى مدرسة الملك الظاهر بيبرس وشىء يسير يوجد فى خزانة الكتب الخديوية بمصر، ولم أقصد بذلك تأليفاً ككشف الظنون ، بل القصد التنبيه على ما يمكن وجوده مما إذا اطبع وانتشر انتفع أهل العلم به أيما انتفاع وإلا فكتب المذهب كثيرة ، لا تكاد تدخل تحت حصر فحذر أيها المطالع من الانتقاد على ما كان منى من الاختصار ، والله يتولى الصالحين.[٣٢] .

أما عند السادة المالكية فنذكر ما قاله الحطّاب وابن فرحون :

قال الإمام الحطاب فى مواهب الجليل (٣٣) : نذكر سلسلة الفقه إلى الإمام مالك رحمه الله ورضى الله عنه ثم إلى رسول الله ﷺ ، قال النووى وهذامن المطلوبات المهمات والنفائس الجليات التى ينبغى للفقيه والمتفقه معرفتها ، ويقبح به جهالتها ، فإن شيوخنا فى العلم آباء فى الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين ، وكيف لا يقبح جهل الأنساب ، والوصلة بينه وبين ربه الكريم الوهاب ، مع أنه مأمور بالدعاء لهم وبرهم وذكر مآثرهم والثناء عليهم والشكر لهم انتهى .

فأقول : أخذت الفقه عن جماعة منهم سيدى والدى محمد بن عبد الرحمن الحطاب رحمه الله وهو أخذ الفقه عن جماعة منهم الشيخ العلامة العارف بالله تعالى أبو زكريا يحيى بن أحمد بن عبد السلام المعروف بالعلمى ، والعلامة قاضى القضاة بالمدينة الشريفة محمد بن أحمد بن موسى السخاوى ، وهما أخذا الفقه عن جماعة منهم العلامة المحقق قاضى القضاة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان البساطى شارح المختصر المتقدم ذكره ، وأخذ الثانى منهما أيضا عن أبى القاسم محمد بن محمد بن على النويرى (ح) وحضر الوالد أيضا بعض دروس الشيخ الإمام العالم العلامة شيخ المالكية فى زمانه نور الدين أبى الحسن على بن عبد الله بن على السنهورى وهو أخذ الفقه عن الإمام العلامة زين طاهر بن محمد بن على النويرى ، وأخذ البساطى الفقه عن العلامة قاضى القضاة أبى البقاء بهرام الشارح والعلامة المؤرخ قاضى القضاة أبى زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون . وأخذ الشيخ بهرام الفقه عن الشيخ العلامة ولى الله تعالى خليل بن إسحاق صاحب المختصر وهو أخذ الفقه عن الشيخ العالم العامل أبى محمد عبد الله بن سليمان المنوفى ، وهو أخذ الفقه عن جماعة منهم شيخ المالكية الشيخ زين الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن الشهير بالقويع وهو أخذ الفقه عن جماعة منهم الشيخ يحى بن الفرح بن زيتون ومحمد بن الرحمن قاضى تونس ، وأخذ عن ابن حبيش وابن الدارس ، وأخذ القاضى عبد الرحمن بن خلدون عن جماعة منهم قاضى الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهوارى (ح) وأخذ أبو القاسم النويرى والشيخ طاهر النويرى عن جماعة منهم البدر حسين بن على البوصيرى ، وأخذ البدر البوصيرى عن جماعة منهم الشيخ خليل بن إسحاق والشيخ أحمد بن عمر بن هلال الربعى وأخذ الشيخ احمد بن عمر بن هلال عن قاضى القضاة فخر الدين بن الجلطة ، وتفقه فخر الدين بجماعة منهم أبو حفص عمر بن فراخ الإسكندرانى ، وتفقه ابن فراخ بجماعة منهم أبو محمد أحمد ابن عبد الكريم بن عطاء الله ، وتفقه ابن عطاء الله بجماعة منهم الأستاذ أبو بكر الطرطوشى وتفقه الطرطوشى بجماعة منهم القاضى أبو الوليد الباجى (ح) وأخذ سيدى الوالد أيضا عن الشيخ عبد المعطى بن خصيب التونسى ، وهو أخذ عن قاضى الجماعة بتونس أبى العباس أحمد بن محمد ابن عبد الله القلشانى ، وأخذ سيدى الوالد أيضا عن الشيخ زروق وهو أخذ

عن الشيخ أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي وعن الشيخ أحمد حلولو ، والأول منهما أخذ عن الأبيّ ، وأخذ القلشاني والأبيّ عن ابن عرفة ، وهو أخذ عن ابن عبد السلام وأخذ ابن عبد السلام عن جماعة منهم أبو عبد الله بن محمد بن هارون ، وأخذ ابن هارون عن أبي القاسم أحمد بن يزيد بن أحمد بن بقى ، وأخذ ابن بقى عن محمد بن عبد الرحمن ابن عبد الحق ، وأخذ محمد بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله محمد بن فرج مولى ابن الطلاع ، وأخذ أبو عبد الله مولى ابن الطلاع والقاضي أبو الوليد الباجي عن أبي طالب مكى بن محمد بن مختار القيسي ، وتفقه مكي بجماعة منهم الشيخ الإمام القدوة الورع جامع مذهب مالك وشارح أقواله ابو عبد الله محمد بن ابى زيد القيرواني ، وهو تفقه بجماعة منهم الإمام القدوة الزاهد أبو بكر محمد بن اللباب وهو تفقه بجماعة منهم الإمام القدوة الزاهد مجاب الدعوة أبو زكريا يحي بن عمر بن يوسف البلوى الأفريقي صاحب كتاب اختلاف ابن القاسم وأشهب وهو تفقه بجماعة منهم الإمامان الحجة الزاهد أبو سعيد عبد السلام المدعو بسحنون ، والعلامة القدوة ابو مروان عبد الملك بن حبيب ، وهما تفقها بجماعة منهم الإمامان الفقيه القدوة أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقى والعلامة الزاهد أبو عمر أشهب بن عبد العزيز واسمه مسكين ، وهما تفقها بالإمام المجتهد إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك ابن أبي عامر بن عمرو بن الحارث المدني ، وهو تفقه بجماعة من علماء التابعين منهم ربيعة بن عبد الرحمن ونافع ، وتفقه ربيعة على أنس وتفقه نافع على ابن عمر وكلاهما ممن أخذ عن سيد المرسلين وإمام المتقين أبي القاسم محمد ﷺ وعلى سائر النبيين . ثم ذكر سند مختصر خليل وشروحه وسند بعض كتب المذهب المشهورة فليراجعها من أراد فى مقدمة مواهب الجليل صـ٦ وما بعدها .

وقال الشيخ إبراهيم بن علي بن فرحون في كتابه : كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب [٣٤] ومنه نلخص مجموع المصطلح الذى شاع عند المالكية بعد ابن الحاجب . فهو بمثابة مصطلح المنهاج للنووى عند الشافعية .

- ١ -

المشهور وقد اختلف المتأخرون فى رسمه ، فقيل : المشهور ما قوى دليله ، وقيل : ما كثر قائله ، وعلى القول الثانى فلابد أن يزيد نقلته عن ثلاثة ، ويسميه الأصوليون المشهور والمستفيض أيضا ، قال ابن خويز منداد فى كتابه الجامع لأصول الفقه : مسائل المذهب تدل على أن المشهور ما قوى دليله وأن مالكاً رحمه الله كان يراعى من الخلاف ما قوى دليله ، لا ما كثر قائله ، فقد أجاز الصلاة على جلود السباع إذا ذكيت وأكثرهم على خلافه، وأباح بيع ما فيه حق توفية من غير الطعام قبل قبضه ، وأجاز أكل الصيد إذا أكل منه الكلب ، ولم يراع فى ذلك خلاف الجمهور وذكر أدلة من الحديث .

تنبيه : ثمرة اختلافهم فى المشهور : هل هو ما قوى دليله أو ما كثر قائله ؟ تظهر فيمن كان له أهلية الاجتهاد والعلم بالأدلة وأقوال العلماء وأصول مأخذهم ، فإن هذا له تعيين المشهور ، وأما من لم يبلغ هذه الدرجة ، وكان حظه من العلم نقل ما فى الأمهات فليس له ذلك ويلزمه اقتفاء ما شهره أئمة المذهب ، وما اختلف فيه التشهير بين العراقيين والمغاربة، فالعمل فى الأكثر على تشهير المغاربة ، لأن المشهور عندهم وعند المصريين هو مذهب المدونة [٣٥] .

- ٢ -

من قاعدة ابن الحاجب الاستغناء بأحد المتقابلين عن الآخر ، فذكر المشهور يفيد أن مقابله شاذ وهو ما ضعف دليله ، وقد يصرح بأن مقابله منكر لقوله فى الأيمان والنذور والمشهور الكفارة فى القرآن والمصحف وأنكرت رواية ابن زياد ، وما كان هذا سبيله فقاعدته أن يقول فيه : والمعروف . وقد يقابل المشهور بالتخريج كقوله فى أول الجهاد : والزوجان كالقريبين فلا رجوع على المشهور ، ومقابل المشهور تخريج .

وقد يعبر عن المشهور بالمعروف كقوله فى الزكاة : فالربح يزكى لحول الأصل على المعروف ثم فرع عليه فقال : وعلى المشهور ، ولعله ذكر المعروف ليفيد أن مقابله قول منكر ثم أفاد بقوله على المشهور أن ذلك المعروف هو المشهور ، ولو قال على المشهور لم يعلم أن مقابله قول منكر .

وقد يأتى بالأصح فى موضع المشهور كقوله فى الصيام ؛ فلو نوى السفر أو سافر لم يجز إفطاره على الأصح . وما ذكر أنه الأصح هو المشهور قاله ابن عبد السلام .

وقد يأتى بالصحيح فى موضع المشهور كقوله فى ترتيب الفوائت : " وكذلك لو علم أعيان بعضها ونسى الترتيب على المشهور ، ثم قال : والصحيح : يصليها ويعيد المبتدأة ، وهذا الصحيح هو المشهور [٣٦] .

- ٣ -

إذا ذكر المشهور فمراده المشهور من القولين أو الأقوال كقوله فى باب الحيض : وأقله خمسة عشر على المشهور . ثم ذكر مقابل المشهور أربعة أقوال فمراده بالمشهور منها .

وقد يكون فى المسألة قولان مشهور وغيره ، فيذكر ابن الحاجب منها غير المشهور ويسكت عن المشهور كقوله فى أول البيوع : فلو باع ملكه وملك غيره ، فرد وكان وجه الصفقة فللمشترى الخيار ، وهذا الذى ذكره هو قول ابن حبيب والمشهور خلافه [٣٧] .

تنبيه : قد يشهر المؤلف - يعنى ابن الحاجب - غير المشهور كقوله فى الزكاة : وعلى الإخراج مشهورها يعتبر صرف الوقت ما لم ينقص عن الصرف الأول " وهذا قول ابن

حبيب والمشهور قول ابن القاسم أنه يعتبر صرف الوقت من غير زيادة هذا القيد الذى زاده ابن حبيب وهو قوله : ما لم ينقص عن الصرف الأول .

وأيضا قد يصدر المؤلف – يعنى ابن الحاجب – بظاهر المدونة مذهب العراقيين فيوهم بذلك أن ظاهر المدونة الذى صدر به هو المشهور وليس كذلك كقوله فى بيع الثمار قبل بدو صلاحها : فإن أطلق فظاهر المدونة يصح ، وقال العراقيون : يبطل ، ومذهب العراقيين هو المشهور نص عليه الباجى والمتيطى وابن رشد (٣٨) .

– ٤ –

من قاعدة ابن الحاجب أنه إذا صدر بحكم فى مسألة ، ثم عطف عليها بقيل ، فالأول هو المشهور قاله ابن رشد فى باب العتق ، قال : وهذه عادته وعادة غيره – يعنى من المؤلفين أن الذين يبدأون به هو المشهور ، وكلامه يدل على ذلك ، لأنه يفرع على القول الأول ويقول وعلى المشهور ، كقوله : ولا تعاد المغرب ولا العشاء بعد الوتر وقيل : تعادان، ثم قال : وعلى المشهور ، فدل ذلك على أن القول الأول هو المشهور وهذا غالب اصطلاحه لكنه لم يطرد فقد يقدم غير المشهور كقوله فى الزكاة : ولو سقى بالوجهين وتساويا فقولان : يعتبر ماحى به ، والقسمة ، والقول بالقسمة هو قول ابن القاسم ، قال فى التوضيح : وهو المشهور (٣٩) .

– ٥ –

من قاعدة ابن الحاجب أنه إذا أطلق فى المسألة قولين لابن القاسم وأشهب ، ثم قال وعلى المشهور ، فالمشهور منهما قول ابن القاسم ، وهذا غالب اصطلاحه ، فلا يحتاج فيه إلى استشهاد ، وقد يكون المشهور قول أشهب .

ومن قاعدته أيضا أنه إذا كان فى المسألة قولان لابن القاسم وأشهب ، وقول ابن القاسم فى المدونة ، فإنه يقدمه على قول أشهب ، وقد خالف ذلك فى الشهادات فى قوله: وعن أشهب فيمن رجم بالشهادة ثم ثبت أنه مجبوب ، فالدية على عاقلة الإمام وابن القاسم على أصله – يعنى أن الدية على الشهود ، وهو قول ابن القاسم فى المدونة ومن قاعدته أنه يقيد معرفة القول الشاذ بذكر المشهور ،وقد يأتى الأمر بالعكس فيقيد معرفة المشهور بذكر الشاذ كقوله فى شروط الإمام وفى اللحان ثالثها تصح . ثم قال : ورابعها إلا فى الفاتحه ، والشاذ الصحة ، فعلم أن مقابله مشهور وهو عدم الصحة .

ومن قاعدته : أنه إذا كان الشاذ يفهم من المشهور فإنه يسكت عن ذكره ، وإن لم يفهم ذكره تارة بعد المشهور ، وتارة يقصد الاختصار فيذكر قبل التشهير .

ومن قاعدته إذا ذكر حكم مسألتين وذكر المشهور بعدهما ، فإن المشهور يعود إلى المسألة الثانية ، كقوله ويستر العريان بالنجس وبالحرير على المشهور ، فالخلاف راجع إلى الحرير فقط وأما النجس فلا خلاف أنه يصلي فيه إذا عدم الساتر .

ومن قاعدته أيضا : أنه إذا كان في المسألة قولان مشهوران ، فإنه يقول على الأشهر وإن كان فيها قولان مشهوران وقول شاذ ، فيقول : ثالثها الشاذ ، فيفهم من ذلك أن ما عدا الشاذ مشهور كقوله في الجنائز : ثالثها الشاذ لا يرفع في الجميع [٤٠] .

تنبيه : إذا ذكر المؤلف – يعني ابن الحاجب – مسألتين ، وذكر المشهور فيهما المنع ، فلا يلزم من ذلك أن يكون القائل بالجواز فيهما واحد ، ولا يلزم أن يكون القائل بالمنع فيهما واحد ، كقوله في الصرف : وتأجيل السلعة أو أحد النقدين ممتنع على المشهور ، والقائل بالمنع في كل صورة منهما غير القائل الآخر ، وهكذا يفعل في الأصح كقوله في البيوع ويجوز بيع المريض المخوف والحامل المقرب على الأصح ، ومقابل الأصح المنع ، والقائل بالمنع في مسألة المريض غير القائل بالمنع في مسألة الحامل ، فجمع المؤلف قوليهما ، وجعلهما في مقابل الأصح ، وله من هذا كثير [٤١] .

– ٦ –

لفظ " في الأشهر " : تقدم أن من قاعدة ابن الحاجب الاستغناء بأحد المتقابلين عن الآخر ومقابل الأشهر مشهور دونه في الشهرة ، ويطلقه ابن الحاجب على الأشهر من القولين أو الأقوال كقوله : والمرهم النجس يغسل على الأشهر ، وكقوله في صلاة الخوف والحضر كالسفر على الأشهر ، قال ابن راشد : وذكر الأشهر يدل على أن القول الآخر مشهور ، لأن صيغة أفعل ظاهرة في التفضيل لكنني رأيته يطلق الأشهر على ما يقول فيه غيره أنه مشهور ، قال : ويحتمل أنه قصد هذه العبارة لرشاقتها وقلة حروفها وقد يعبر ابن الحاجب عن المشهور بالأشهر في كثير من المواضع كقوله في الحج : والحاضر من كان وقت فعل النسكين من أهل مكة أو ذي طوى على الأشهر ثم ذكر مقابله فقال : والشاذ ومن دون المواقيت ، فقابل الأشهر بالشاذ [٤٢] .

– ٧ –

الفرق بين الأصح والأشهر : قال بعضهم : الصحة في الأصح راجعة إلى قوة دليله وأما الأشهر فصحته راجعة إلى قوة اشتهار دليله واشتهار القائلين به وكثرتهم على الخلاف في المشهور هل هو ما قوي دليله أو ما كثر قائله .

وقد يعبر ابن الحاجب بالأشهر عن المعروف كقوله في الجراح : وأشهر الروايتين أن النساء إذا لم يكن في درجتهن عصبة كذلك ، وعبر اللخمي عن الأشهر بالمعروف من قول مالك والأمر على ذلك ، فليس مقابل الأشهر هنا مشهوراً بل شاذ (٤٣) .

– ٨ –

لفظ " في الأصح " تقدم الفرق بين المشهور والأصح ، ومن قاعدة ابن الحاجب أنه يأتي بالأصح حيث يكون كل واحد من القولين صحيحا ، وأدلة كل واحد منهما قوية إلا أن الأصح مرجح على الآخر بوجه من وجوه الترجيح .

وقد تقرر من قاعدة ابن الحاجب أنه يطلق الأصح في مقابلة الصحيح ، وقد يطلقه كثيرا في مقابلة الشاذ وينزل منزلة المشهور كقوله في الوضوء : فرائضه ست ، النية على الأصح . ومقابل الأصح سقوط النية وهو قول الوليد بن مسلم وهي رواية شاذة (٤٤) .

– ٩ –

قد يجعل ابن الحاجب مقابل الأصح تخريجاً كقوله في أول البيوع : فإن جهل التفصيل إلى قوله بخلاف سلعة وخمر على الأصح ، ومقابل الأصح تخريج ابن القصار .

وقد يجعل مقابل الأصح إجراءً ، كقوله في أول البيوع : فلو استثنى الجلد أو الرأس إلى قوله : ولا يجبر على الذبح على الأصح . قال صاحب التوضيح : مقابل الأصح ليس منصوصا عليه ، وإنما هو الجاري على القواعد أنه يجبر على الذبح .

وقد يقابل الأصح باختيار بعض المتأخرين مما ليس بقول أصلا كقوله في السلم : بخلاف الصغير الآدمي على الأصح ، حكى المازري الاتفاق في هذه المسألة ، وقال الباجي: القياس عندي أن يكون صغير الرقيق جنساً مخالفاً لكبيره ، وكلام الباجي هو مقابل الأصح ، وهذا خارج عن قاعدته .

وقد يأتي بالأصح في مقابلة أقواله فيذكره في مقابلة الشاذ منها فقط كقوله في باب الحجر وتصرفه قبل الحجر على الرد كالمحجور عليه على الأصح ، والمعلوم أن الشاذ أن تصرفه قبل الحجر ماض وفي المسألة أربعة أقوال ثم قال : وعليهما ، فعلمنا أنه إنما أراد ذكر الأصح ومقابله ، دون ما عداهما من الأقوال (٤٥) .

– ١٠ –

لفظ : " في الصحيح " من قاعدة ابن الحاجب أنه يستغني بذكر الصحيح عن مقابله وهو الفاسد الدليل ، قاله ابن عبد السلام في الزكاة عند قوله في المؤلفة : والصحيح بقاء حكمهم إن احتيج إليهم .

وقاعدة المؤلف لم تطرد - أعني في مقابلة الصحيح بالفاسد ، بل الغالب أنه يجرى به مجرى المشهور فيجعل مقابله شاذاً كقوله فى ترتيب الفوائت : والصحيح يصليها ويعيد المبتدأة ومقابله شاذ .

وقد يكون مقابل الصحيح هو المشهور كقوله فى مسألة القادح ، وفيها فى قادح الماء يعيد أبدا ، وقال أشهب : معذور وهو الصحيح ومذهب المدونة هو المشهور ، وقول أشهب رواية عن مالك واختارها جماعة من الشيوخ فلذلك صححها [٤٦] .

- ١١ -

فى لفظ " **فى الظاهر والواضح والأظهر** " فأما الظاهر فيطلق فيما ليس فيه نص ، كقوله فى شروط الإمام : والظاهر أن من يمكنه التعلم كالجاهل فى البايين " فيحتمل أنه يريد الظاهر من المذهب ويحتمل الظاهر من الدليل قاله ابن راشد .

وأما ما فيه نص ، كقوله فى الصيام : فإن شك فالظاهر التحريم ، فيريد به الظاهر من الدليل لأن تحريم ذلك من باب سد الذرائع لقوله ﷺ : الراعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه . وقال ابن عبد السلام : يريد أظهر القولين يعنى فى الدليل ، والله أعلم .

وأما الواضح فهو بمعنى الظاهر ، ووقع له فى الشهادات فى قوله فى الرجوع عن الشهادة فإن قال : شككت ، ثم قال : زال الشك " فقال المازرى : هى مثل التشكيك قبل الأداء ثم يقول : تذكرتها فالواضح قبولها ، وعبر المازرى عن ذلك فيما نقله صاحب التوضيح : والظاهر قبولها ومعناهما متقارب .

وأما الأظهر ، فإنه يطلق فى مقابلة القول الظاهر ، ويحتمل أن يريد به الأظهر فى الدليل. قال الزعفرانى : واختلفوا فى معنى الأظهر ، فقيل : هو ما ظهر دليله واتضح بحيث لم يبق فيه شبهة كظهور الشمس وقت الظهيرة . وقيل : هو ما ظهر دليله واشتهر بين الأصحاب فلغاية شهرة دليله سموا القول المدلول بذلك الدليل : الأظهر . فعلى التفسير الأول يظهر الفرق بين الأظهر والأشهر ، وعلى التفسير الثانى لا فرق بينهما .

وقد يطلق الأظهر ومقابله قول شاذ كقوله فى الوضوء : ويجب غسل ما طال من اللحية على الأظهر ، وهذا قول الجمهور ، وهو قول ابن القاسم ، ومقابله قياس ما طال من اللحية على ما يحاذيه من الصدر [٤٧] .

- ١٢ -

" **المنصوص** " من قاعدة ابن الحاجب أن يأتى بالمنصوص فى مقابلة التخريج ، كقوله فى الوضوء فإن نوت الحيض فيهما ، فالمنصوص يجزئ لتأكده ، وخرج الباجى نفيه .

والنص ما وقع في البيان إلى أبعد غايته ، ومعناه أن يكون اللفظ قد ورد على غاية الوضوح والبيان وسموه نصاً ، لأنه مأخوذ من منصة العروس التي تجلى عليها لتبدو لجميع الناس قاله الباجي . ويحتمل أن يكون من نص الشئ إذا رفعه ، فكأنه مرفوع إلى الإمام أو إلى أحد من أصحابه ، قال الجوهرى : نصصت الحديث إلى فلان : رفعته إليه .

ومن قاعدته أن يذكر المنصوص في مقابلة التخريج ، وهو عبارة عما تدل أصول المذهب على وجوده و لم ينصوا عليه فتارة يخرج من المشهور وتارة من الشاذ .

ومن قاعدته أن يطلق المنصوص على ماهو منصوص للمتقدمين وعلى هذا جرى في غالب الكتاب . وقد يطلق المنصوص على ما ليس فيه نص للمتقدمين بل يكون من أقوال المتأخرين كقوله في الشهادات : فإن كان وارث الصغير معه أولاً ، وكان قد نكل لم يحلف على المنصوص . قال المازرى : لا نص فيهاللمتقدمين ، والقولان فيها لبعض شيوخ عبد الحق وابن يونس ، فإطلاقه المنصوص على مثل هذا ليس بجيد [٤٨] .

تنبيه : قد يقابل المنصوص بالمنصوص ، ومراده أن المنصوص لمالك كذا ثم يذكر أقوال أهل المذهب ، كقوله في مسح الرأس : فإن مسح بعضه لم يجزه على المنصوص ثم قابل المنصوص بقول ابن مسلمة : يجزئ الثلثان ، وقال أبو الفرج : الثلث ، وقال أشهب : الناصية [٤٩] .

- ١٣ -

قد يذكر ابن الحاجب المنصوص على وجه خارج عن قاعدته المعهودة ، وذلك أنه يطلق المنصوص ومقابله تقييد في ذلك القول المنصوص كقوله في الأضحية ، وأما قبله فالمنصوص إذا قسمت فأخذ الأقل أبدل له بمساوى الأفضل وقيد بالاستحباب " فمقابل المنصوص قوله وقيد بالاستحباب ، ومعناه أن ظاهر إطلاقاتهم إيجاب بدل الأذى بمساوى الأفضل ولكن قيده الشيوخ بالاستحباب ، لأنه قول مخرج مخالف المنصوص .

وقد يذكر المنصوص ومقابلة قول منكر ، فيجرى المنصوص مجرى المعروف ، كقوله في الجهاد : والمنصوص في أحرار المسلمين نزعهم لو أسلموا عليهم ، فقابل المنصوص بقول ابن شعبان ، وهو قول منكر ، فكان ينبغى أن يقول : والمعروف .

وقد يذكر المنصوص ، ومقابله اختيار بعض المتأخرين كقوله في المطعومات : فالقمح والشعير المنصوص الجنسية ، ومقابله اختيار السيورى فانظره [٥٠] .

- ١٤ -

في بيان التخريج والإجراء والاستقراء " التخريج على ثلاثة أنواع : الأول : استخراج حكم مسألة ليس فيها حكم منصوص من مسألة منصوصة ، نحو قول ابن الجلاب في

الاعتكاف : ومن نذر اعتكاف يوم بعينه فمرضه ، فإنها تتخرج على روايتين ، إحداهما أن عليه القضاء والأخرى أنه ليس عليه القضاء ، وهى مخرجة على الصيام .

النوع الثانى : أن يكون فى المسألة حكم منصوص ، فيخرج فيها من مسألة أخرى قول بخلافه كقول ابن الحاجب : وفيها : ولا يغسل انثييه من المذى إلا أن يخشى إصابتهما " يريد فيغسلهما ، فأخذ من ذلك أنه إذا شك هل أصاب جسده نجاسة أنه يغسله ولا ينضحه ، وكان قد قدم أنه ينضحه فى قوله : " والجسد فى النضح كالثوب على الأصح " ثم ذكر مسألة المدونة المخرج منها غسل الجسد إذا شك فيه .

النوع الثالث : أن يوجد للمصنف نص فى مسألة على حكم ، ويوجد نص فى مثلها على ضد ذلك الحكم ، ولم يوجد بينهما فارق ، فينقلون النص من إحدى المسألتين ويخرجون فى الأخرى فيكون فى كل واحدة منهما قول منصوص وقول مخرج ومثال ذلك قول ابن الحاجب فى شروط الصلاة : فالمشهور لابن القاسم بالحرير وأصبغ بالنجس . فخرج فى الجميع قولان .

وقد يعدل ابن الحاجب عن قاعدته فيذكر التخريج قولاً وينبه على كونه تخريجاً ، وتارة يترك التنبيه عليه . وقد يعبر عن التخريج الضعيف بالظن كقوله فى المطعومات وظن اللخمى أنه كاللحم الطرى باليابس يشير إلى التخريج الذى خرجه فى ذلك .

" واما الإجراء " فهو من باب القياس ، ومن ذلك قوله فى البئر القليلة الماء : وأجريت على الأقوال فى ماء قليل تحله نجاسة فيكون معنى الإجراء أن القواعد تقتضى أن يجرى فى المسألة الخلاف المذكور فى مسألة أخرى .

" وأما الاستقراء " فهو بمعنى التخريج ، كقوله : " واستقرأ الباجى الظهر والعصر من الموطأ : أرى ذلك فى المطر " يعنى أن الباجى أخذ من قول مالك فى الموطأ أن رسول اللهﷺ صلى الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً من غير خوف ولا سفر قال مالك : أراه كان فى المطر أنه يجوز الجمع بين الظهر والعصر لأجل المطر (٥١) .

- ١٥ -

" **فى المعروف** " من قاعدة ابن الحاجب أن يجعل مقابل المعروف قولاً منكراً قاله ابن عبد السلام فى المطعومات ، وقد يكون مقابله رواية منكرة .

واعلم أن قولهم : مقابل المعروف قول منكر ، ليس مرادهم بإنكاره عدم وجوده فى المذهب بل إنما تنكر نسبته إلى مالك مثلاً أو إلى أحد من أصحابه ، كقوله فى الزكاة : "فالربح يزكى لحول الأصل على المعروف " ، ومقابله رواية أشهب وابن عبد الحكم أنه كالفوائد فى مسألة ذكروها ، وأنكر ذلك ابن المواز وسحنون ، وقالا : ليس ذلك بقول

لمالك ولا لأحد من أصحابه . وقد يخرج المؤلف عن قاعدته فى مقابل المعروف فقد يجعله تخريجاً ، كقوله فى الأيمان والنذور : " والنسيان فى المطلق كالعمد على المعروف وخرج الفرق من قوله : إن حلف بالطلاق إلى آخره . وقد يعبر عن المعروف بالاشهر كما تقدم(٥٢)

- ١٦ -

" **فى الإجماع والاتفاق** " قد وقع لابن الحاجب فى مواضع من كتابه أنه يغاير بين لفظى الإجماع والاتفاق مغايرة يغلب على الظن معها أنه أراد بالاتفاق اتفاق أهل المذهب دون غيرهم من علماء المذاهب ، وأنه أراد بالإجماع اتفاق جميع العلماء ، ولم تطرد له فقد حكى الاتفاق فى محل الإجماع وحكى الاتفاق أيضا فيما فيه خلاف .

فالأول كقوله فى الاستنجاء : ويكفى الماء باتفاق ، وهى مسألة إجماع .

وأما الثانى فكقوله فى الجمعة : قال الباجى : والجامع " شرط باتفاق " . والخلاف موجود فانظره وقد يذكر الاتفاق ثم يشير إلى الخلاف الضعيف كقوله فى الصيام : ولا يلتفت إلى حساب المنجمين اتفاقاً ، وإن ركن إليه بعض البغداديين ، يريد من المالكية .

وقد يذكر الاتفاق ويكون في المسألة تخريج ، فلا يعتد به لضعفه ولكنه يشير إليه . وقد يذكر الاتفاق وليس مراده اتفاق أهل المذهب ، بل مراده اتفاق العلماء وقد يشير بالاتفاق إلى اتفاق الشيوخ المتأخرين على إجراء حكم فى مسألة فى مسألة أخرى . وقد يذكر الاتفاق أيضا وليس مراده اتفاق أهل المذهب ، بل يشير به إلى اتفاق القائلين بالمنع فى مسألة لكنهم اختلفوا فى صورة المنع ، ويكون لغيرهم من أهل المذهب فى المسألة خلاف فى جميع صورها (٥٣) .

- ١٧ -

قال ابن عبد السلام : من قاعدة ابن الحاجب أن يأتى بلفظ المذهب إذا كانت حجة المذهب على ذلك الحكم فيها ضعف ، فيذكر المسألة وينسبها للمذهب كالمتبرى من قوة الدليل ، وما قاله غير مطرد ، لأن قوله فى البيوع : والمذهب أن النهى يدل على الفساد ، حجة المذهب فيها قوية ، والذى يدل عليه استقراء كلام المؤلف أن مراده بذكر المذهب بيان مذهب مالك فى تلك المسألة .

واعلم أن المؤلف - يعنى ابن الحاجب - لا يقصد بقوله : والمذهب كذا نفى الخلاف ، لأنه يصرح بذكر الخلاف مع قوله والمذهب ، فتارة يكون مقابله نصاً ، وتارة يكون تخريجاً مع قوله : والمذهب كذا .

وقاعدة المؤلف – يعنى ابن الحاجب – أنه يطلق المذهب حيث يكون ذلك الحكم منصوصاً لمالك أو يكون هو مشهور المذهب ، وقد يطلقه على التخريج . وقد انتقد على المؤلف إطلاق المذهب على التخريج (٥٤) .

- ١٨ -

فى قوله : " الجمهور والأكثر وأكثر الرواة والكثرى أو جل الناس وفقهاء الأمصار".

فمقابل الجمهور قول الأقل الذى هو شاذ أو كالشاذ ، وقد ذكره فى الزكاة فى قوله : والجمهور أنه المقتاة وقابله بثلاثة أقوال – وانظر فيما يقصده بهذه اللفظة ، فإن الظاهر من اصطلاحهم أنهم يذكرونها لتعيين ما عليه الأكثر من الأصحاب ، ويستلزم ذلك أنه المشهور أيضا ، فالجمهور يستلزم المشهور ، والمشهور لا يستلزم أن يكون هو الجمهور فتأمله .

وانظر الفرق بين قوله الجمهور ، وبين قوله الأكثر كقوله فى البيوع : " والزيت النجس يمنع فى الأكثر " ومقابل الأكثر الأقل من غير نظر إلى شذوذ ولا غرابة ، وقد يطلق الأكثر ومراده أكثر الرواة . وقد يشير بالأكثر إلى خلاف العلماء كقوله فى تمليك الطلاق : "وقال ابن القاسم : والأكثر يسقط وإن تفرقا " قيل : معناه أكثر أقاويل العلماء فلم تطرد فيه قاعدة. " وأما قوله أكثر الرواة " فالظاهر أنها تختص برواة مالك .

" وأما الكثرى " فى قوله فى الصلاة : فالكثرى بان فى الأفعال " فليس من هذا ، بل مراده الطريق التى قال بها أكثر الأصحاب ، وهى طريقة ابن أبى زيد وجل المتأخرين ، والكثرى تأنيث الأكثر وأما قوله : " جل الناس " ، وقولة " فقهاء الأمصار " ، فليس المراد بهم أهل المذهب خاصة ، فقوله فى الطواف : وجل الناس لا عمرة عليه " ليست من اصطلاحه ، بل هى نص التهذيب وهى عن مالك ، ومراده علماء الصدر الأول (٥٥) .

- ١٩ -

فى قوله : " على الأحسن والأولى والأشبه والمختار والصواب والحق والاستحسان"
فالأحسن ذكرها فى غرة الجنين فى قوله : والغرة عبد أو أمة من الحمر على الأحسن " أى من البيض على الأحسن . والأولى فى النظر ، وليس مراده على القول الأحسن بل على ما استحسنه مالك رحمه الله .

وكذلك الأولى هى بمعنى الأحسن وقد ذكرها فى مواضع ، كقوله فى الصلاة : والأولى وضع يديه على ما يضع عليه جبهته .

وأما قوله فى الجنائز : إذا اجتمع الولى والوالى ، فالوالى الأصل لا الفرع أولى ، ليس من هذا الباب بل هو بمعنى واحد .

وأما " الأشبه " فمعناه الأسَدّ من السداد والاستقامة فى القياس لكونه أشبه بالأصول من القول المعارض له إن كان ثَمّ قول كقوله فى الوصايا : " وبغلاتها أشبه " والقول بالأشبه من باب القول بالاستحسان .

وأما " المختار " كقوله فى الوضوء : " فالمختار بناؤه على أن الدوام كالابتداء أولاً " فالمختار يطلق على ما اختاره بعض الأئمة لدليل رجحه به ، وقد يكون ذلك المختار خلاف المشهور .

وأما الصواب فمقابله الخطأ ، قاله ابن عبد السلام فى الرد بالعيب فى قوله : " بخلاف العبد والدابة على المشهور " وصرح ابن الحاجب بذلك فى قوله فى الأوقات : " وقال أصبغ : سألت ابن القاسم آخر مسألة فقال : أصبت وأخطأ ابن عبد الحكم .

وقد يشير بالصواب إلى اختيار بعض المتأخرين كقوله فى خيار الأمة : وقال اللخمى الصواب ألاّ خيار لها " .

وأما " أصوب " فيطلق فى مقابلة الصواب ، كقوله فى متابعة الإمام : إن أحرم معه أجزأه وبعده أصوب .

واما لفظة " الحق " فيطلقها قائلها من المتأخرين على تحقيق صواب ما ذهب إليه من أقوال المسألة أو تقييدها ، ومقابل الحق الوهم .

وأما الاستحسان فذكره المؤلف – يعنى ابن الحاجب – فى آخر الديات فى قوله : إنه لشئ استحسناه ، وما سمعت فيه شيئا . وقد قال مالك رحمه الله : الاستحسان تسعة أعشار العلم ، وقال ابن خويز منداد فى كتابه الجامع لأصول الفقه : وقد عول مالك على القول بالاستحسان ، وبنى عليه أبوابا ومسائل من مذهبه ، قال : ومعنى الاستحسان عندنا القول بأقوى الدليلين ، وذلك أن تكون الحادثة مترددة بين أصلين ، وأحد الأصلين أقوى بها شبهاً وأقرب ، والأصل الآخر أبعد إلا مع القياس الظاهر أو عرفٍ جارٍ أو ضرب من المصلحة ، أو خوف مفسدة ـ أو ضرب من الضرر والعذر فيعدل عن القياسٌ على الأصل القريب إلى القياس على ذلك الأصل البعيد ، وهذا من جنس وجوه الاعتبار ، وليس المراد بالاستحسان اتباع شهوات النفوس أو الاستحسان بغير دليل ، لكن ما حسن فى الشريعة و لم ينافها ، والدليل على صحة القول به قوله ﷺ : " مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن " وقال القاضى إياس بن معاوية قيسوا القضاء ما صلح الناس ، فإذا أفسدوا

فاستحسنوا " وإياس هـذا هو قاضي عمر بن عبد العزيز وأنكر بعض الشافعية القول بالاستحسان وشنعوا على القائلين به [٥٦] .

– ٢٠ –

في اصطلاحه **" في الروايات والأقوال "** قاعدة المؤلف وغيره أنه إذا أطلق الروايات فهي أقوال مالك رحمه الله ، وإذا أطلق الأقوال ، فالمراد قول أصحاب مالك وغيرهم من المتأخرين . وقد انخرم هذا فأطلق المؤلف الروايات على منصوصات المذهب ، وقد يطلق الروايات في مقابلة أقوال الأصحاب .

واما اصطلاحه في الأقوال : ما ذكره الإمام أبو محمد الحسن بن محمد الزعفراني الشافعي قال : القول إن كان صادراً من صاحب المذهب ، كان معناه اعتقاده ورأيه ، كقولك : فلان يقول بقول فلان ، أي يعتقد ما كان يراه ويرى رأيه ويقول به ، وإن كان صادراً عن أصحابه فهو ما نقلوه عنه واستنبطوه من الكتاب والسنة وأصول المذهب ، قال : ووجه تجويزهم في تسميتهم الآراء والاعتقادات أقوالاً أن الاعتقاد يخفى ، فلا يظهر ولا يعرف إلا بالقول أو ما يقوم مقامه من شاهد الحال ، فلما كانت لا تظهر ولا تعرف الا بالقول سميت قولا .

وفي التقريب في شرح التهذيب قال : اعلم أنه إذا وقع في المذهب الرواية فهي عن مالك لا عن غيره ، وإن وقع ذكر القول فقد يكون عن مالك وقد يكون عن غيره وقد يطلق المؤلف القولين على الروايتين .

وإذا أطلق المؤلف قال : و لم يضف ذلك لقائل ، و لم يكن معطوفاً على ما يفهم منه اسم القائل فالقول منسوب لمالك . وقال بعضهم حيث يقول المؤلف : وقال مالك فهو إشارة إلى قول مالك في العتبية وقد يأتي بها لما كان فيه مغمز – من كونه لا يجري على أصوله ، وهذه طريقة ابن أبي زيد في الرسالة . وقد يأتي بها على وجه الاستشكال والتبري من عهدتها كما يفعله غيره يتبرأون من المسائل وينسبونها لأهل المذهب بقولهم : قالوا ، وينسبونها لمالك إشارة إلى أنه ليس لهم حظ فيها الا النقل .

ومن قاعدته في القولين أنه إذا ذكر قائليهما ، فإن الأمر المحكوم به أولا أو المنفي لمن سماه أولاً ومقابله القول الثاني .

ومن قاعدته أنه إذا ذكر أقوالاً وقائلين ، فإنه يجعل الأول من الأقوال للأول من القائلين، والقول الثاني للثاني والثالث للثالث ، وهذا كثير في كتابه ، وإنما يفعله غالباً إذا كانت الأقوال إذا جمعت لا تفهم فيفرقها ويبين القائلين .

ومن قاعدته أنه إذا كان صدر كلامه فى المنع والجواز ، ثم ذكر بعد ذلك قسماً ، وحكى فيه قولين لقائلين ، ولم يعين ما لكل قائل ، فإن للقائل الأول حكم ما صدر به كلامه والثانى ما يقابله .

ومن قاعدته أنه إذا جمع بين مسألتين فى الحكم وكان فى كل مسألة قولان ، فالغالب أنه يجمعها فى المشهور ثم يعقب ذلك بقيل لئلا يتوهم أن الخلاف راجع إلى المسألة الثانية دون الأولى .

وقد يذكر صورتين ويجيب عنهما بجواب واحد ، ثم يذكر الخلاف ويكون الخلاف عائداً إلى الثانية خاصة .

وقاعدته فى حكاية الأقوال لم تطرد ، فقد يطلق القولين وهما منصوصان ، وقد يطلقهما وهما مخرجان ، وقد يحكى لازم القول قولاً ، وقد يحكى تأويلات الشيوخ للمدونة أقوالا وهذا مما تعقب فيه .

وكان يجب تمييز كل نوع من هذه الأنواع عن الآخر ، لأن الأقوال المخرجة لا يحكم بها ولا يفتى وكذلك لازم القول وتأويلات الشيوخ .

ومن قاعدة المؤلف أنه إذا أطلق القولين فهما بالجواز والمنع ولم يطرد فى ذلك ، فقد يكونان بالجواز والكراهة . واعلم أنه قد يذكر أقوالاً فى المسألة ليس فيها شئ بالمنع وإنما يذكرها لتعيين الأولى والأفضل .

وقد يتوهم من إطلاق المؤلف القولين من غير تشهد لأحدهما أنهما مستويان فى القوة أو الضعف ، وأن المشهور فيهما غير موجود ، وليس كذلك ، بل جرت عادته فى كثير من المسائل أنه يترك تعيين المشهور من القولين وهو منصوص عليه فى الأصول التى ينقل منها كالجواهر لابن شاس وابن بشير وغيرهما .

ومن قاعدته أنه يجمع بين مسألتين فأكثر ويأتى فى الجميع بقولين ، فيوهم ذلك أن الخلاف فى تلك المسائل للقائلين من أهل المذهب وليس كذلك .

ومن قاعدة المؤلف أنه حيث يقول : قالوا ، فإنه يأتى بها للتبرى من عهدة دليل ذلك وصحته ، أو لكونه مستضعفاً لوجه ذلك الحكم ، قال ابن عبد السلام فى التيمم : إنما يذكر المؤلف قالوا فيما لا يرتضيه . وقال فى باب الغصب : جرت عادة المؤلف إنما يأتى بصيغة قالوا إذا كانت المسألة منصوصاً عليها للمتقدمين ، ثم يستشكلها ، وقد يأتى بها فيما لم ينص عليه المتقدمون .

وقد يعدل عن حكاية الأحوال إلى ذكر الخلاف لكونها ليست أقوالاً منصوصة (٥٧) .

- ٢١ -

وما يلحق بالكلام فى الأقوال : ألفاظ ذكرها المؤلف ، فمنها : جاء ، ومن قاعدته أنه إذا أشكل عليه إلحاق فرع بقاعدة ، أو نسبة قول إلى من نسب إليه ، ورأى غيره من الشيوخ ألحق ذلك الفرع بتلك القاعدة ، فإنه يقول : وجاء . ومن ذلك قوله : " ووقع " ، أصل هذه اللفظة أنها تذكر لاستشكال محلها ، ووقع لابن القابسى غير طهور " والمؤلف تبع فيها ابن شاس ، واختلف فى معناها ، هل هى قول لابن القابسى ، أو إلزام ألزمه إياه غيره أن يقول بذلك .

وقد يأتى بها لغير هذا المعنى كقوله فى الأذان : فوقع لا يؤذنون ، ووقع إن أذنوا فحسن والمعنى هنا أنه وقع لمالك فى غيرالمدونة لا يؤذنون ، ووقع له فى المدونة إن أذنوا فحسن فقيل : هو اختلاف قول من مالك ، وقيل : ليس هو اختلاف قول .

ومن ذلك قوله : " وعن " ، ومن قاعدته أنه حيث يقول : فعن ، فهو كالمتبرئ من صحة نسبة القول إلى قائله ، كقوله فى التيمم " : فعن ابن القاسم إن كانتا مشتركتى الوقت أعاد الثانية فى الوقت وإلا أعادها أبدا " وليس هو لابن القاسم ، وانما قاله أصبغ وقد يأتى بها لاستشكالها كقوله فى المزارعة : وعن ابن القاسم : والحصاد والدراس ، وهذه الرواية وقعت فى العتبية من رواية حسين بن عاصم واستشكلت .

وقد يأتى بها إذا كان ذلك عن ابن القاسم على وجه التأويل لقول لمالك .

ويتصل بهذا الكلام فى " الطرق " . والطرق اختلاف الشيوخ فى حكاية المذهب ، وهى مختصة بالأصحاب والشيوخ ، قال فى التوضيح : الطريق عبارة عن شيخ أو شيوخ يرون المذهب كله على ما نقلوه ، فهى عبارة عن اختلاف الشيوخ فى كيفية نقل المذهب، هل هو قول واحد أو على قولين فأكثر ، والأولى الجمع بين الطرق ما أمكن والطريق التى فيها زيادة راجحة على غيرها ، لأن الجميع ثقات ، وحاصل دعوى النافى شهادة على نفى(٥٨) .

- ٢٢ -

فى قوله : " ثالثها " : من قاعدة المؤلف - يعنى ابن الحاجب - أنه ينبه على الأقوال الثلاثة أو الروايات الثلاثة بقوله : ثالثها . وذلك إذا كانت الأقوال إذا جمعت فهمت بالطريق التى قررها . فإن كانت لا تفهم إذا جمعت فإنه يبينها . كقوله فى مصرف الزكاة : فإن كانوا قرابة لا تلزمه وليسوا فى عياله فثلاثة : الجواز والكراهة والاستحباب . وطريقة استخراج القولين الأولين أنه إذا قال : ثالثها ، فإنه يجعل القول الثالث دليلا على القولين الأولين ، فيجعل صدره دليلاً على القول الأول ، وعجزه دليلاً على القول الثانى فإذا

صدره بإثبات فالقول الأول هو الجواز مثلا أو الوجوب ، وإن صدره بالمنع فالأول عدم الجواز ، والثانى مقابل الأول ، والثالث مفهوم من كلامه .

ومن قاعدته أن ثالث الأقوال إذا كان مشهوراً ، فإنه يقول : ثالثها المشهور ، وإن كان المشهور غير الثالث بدأ بذكره .

وقد يجمع المؤلف مسألتين ويحكى ثلاثة أقوال ، ويكون فى الأولى قولين ، وفى الثانية ثلاثة أقوال [٥٩] .

- ٢٣ -

فى قوله : " ورابعها " من قاعدة المؤلف أنه إذا ذكر قسمة رباعية ، فإنه يصدر القول الرابع بإثباتين ويقابله بنفيين ثم بإثبات الجزء الأول من الاثباتين الأولين ونفى الجزء الثانى وهو القول الثانى ثم بإثبات الجزء الثانى من الإثباتين الأولين ونفى الجزء الأول وهو القول الثالث واعلم أن هذا غير مطرد فى كل موقع يذكر فيه : ورابعها ، فقد يكون القول الأول بالجواز والثانى بالمنع والثالث بالكراهة والرابع ما ينص عليه ، فالقول بالكراهة لا يفهم من قاعدته وإنما يفهم بالتوقيف عليه . وقد لا يذكر صدر القول الرابع ولا يبينه .

ومن قاعدته أنه إذا كان فى المسألة أربعة أقوال ، وفى مسألة أخرى ثلاثة منها : ذكر المسألة التى فيها الثلاثة الأقوال ، وذكر فى المسألة الأخرى القول الرابع خاصة [٦٠] .

- ٢٤ -

فى قوله : " وفيها " : من قاعدة المؤلف أنه يكنى عن المدونة بقوله : وفيها ، وإن لم يتقدم لها ذكر ، وذلك لا ستحضارها فى الذهن ، وكثرة تداولها بين أهل المذهب ، وقد قيل : المدونة بالنسبة إلى كتب المذهب كالفاتحة فى الصلاة ، تغنى عن غيرها ولا يغنى عنها غيرها. واعلم أن المؤلف لم يتقيد فى قوله : وفيها ، بالمدونة الكبرى ، ولا بالتهذيب ، فتارة ينقل من المدونة ، وتارة ينقل من التهذيب ، ولعل ذلك لكون التهذيب قصد به البراذعى اتباع ترتيبها والمحافظة على كثير من ألفاظها ، فصار عنده بمنزلة المدونة .

ومن قاعدته أنه إنما ينسب المسألة إلى المدونة لأمر زائد على كونها من مسائل المدونة وذلك أنواع : الأول : كونها محتملة للقولين أو ظاهرة فى أحدهما بحيث يكون ترجيحاً له فيذكره على لفظه فى الأصل أو قريباً من لفظه ، ليتم ما أراد أخذه من المدونة .

الثانى : أن ينسب المسألة إليها لإشكالها فى تصورها عند الشيوخ حتى ترددوا فى فهمها وقد يكون إشكالها من جهة التصديق .

الثالث : قد يذكرها ليستشهد بما فيها على ما ذكره .

الرابع : قد يذكرها لكونها تخالف ما شهره من القولين ، فيورده ليجيب عنه ، لئلا يعترض به على ما شهره من القولين .

الخامس : قد يذكرها خشية النقض بما فيها على ما نقله .

السادس : قد يذكرها لخروجها عن أصل المذهب .

السابع : قد يأتى بلفظ المدونة لا لشئ من المعانى المتقدمة ، بل لوجازته وعموم فائدته.

وقد يعدل المؤلف عن الكناية عن المدونة بقوله " فيها " إلى التصريح بالمدونة .

وقد يقول المؤلف : " وفيها " وذلك اللفظ ليس فى المدونة ولا فى مختصراتها ، فالمؤلف - يعنى ابن الحاجب - لم يتقيد بالمحافظة - على لفظ المدونة ولا مختصرها للبراذعى ، بل ينسب للمدونة ما هو ظاهر لفظها كما ينسب إليها صريح لفظها [٦١] .

- ٢٥ -

فى لفظ " **فى التشبيهات** " من قاعدة المؤلف رحمه الله إنه إذا ذكر مسألة ، وذكر ما فيها من الأقوال وعين المشهور ، ثم ذكر مسألة أخرى وشبهّها بها فانما يشبهها بها فى القول المشهور خاصة ، ولا يلزمه أن يجرى فى المسألة المشبهة ما فى المسألة المشبه بها من الأقوال . وهكذا ينبغى أن يفهم كلام المؤلف فيما لا يمكن أن تجرى فيه الأقوال التى فى المسألة المشبه بها .

قال ابن عبد السلام فى باب الردة : تشبيهات المؤلف فى هذا الكتاب تقع تارة فى أصل الحكم الذى بنيت عليه المسألة بدون خصوصية من وفاق وخلاف ، وتارة يقع فى ذلك الحكم مع وصف من خلاف أو وفاق .

ومن قاعدته أنه إذا ذكر فرعاً مختلفاً فيه ، ثم شبهه بفرع آخر ، ولم يذكر فى المشبه به خلاقا ، وذلك الخلاف فى المشبه ، كان مراده أن المشبه به فيه من الخلاف ما فى المشبه ، وأنه إنما ترك ذكره فى المشبه به اختصاراً .

ومن قاعدته أنه يشبه بما سيأتى مما لم يتقدم له ذكر .

وقال ابن راشد : ومن قاعدة المؤلف أنه إذا رتب شيئين على شيئين فإنه يجعل الأول للأول والثانى للثانى [٦٢] .

- ٢٦ -

فى بيان معانى ألفاظ وقعت فى هذا الكتاب ، وهى أنواع : الأول ، قوله : السنة كقوله " والسنة التكبير حين الشروع " ومراده بالسنة عمل أهل المدينة ، وقال ابن عبد السلام : مراده عمل أهل العلم ، وهذه اللفظة وقعت فى الموطأ كثيراً ، قال البونى فى

شرح الموطأ عن أحمد بن المعذل إن المراد عنده بالسنة ما جرى عليه أمر بلدهم فى القديم والحديث .

الثانى قوله : " للعمل " المراد به عمل أهل المدينة ، قاله ابن راشد ، وإليه أشار الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد ، ويحتمل أن يريد به عمل الصحابة رضى الله عنهم قاله ابن عبد السلام . وقد يشير بالعمل إلى ما اتفق عليه الفقهاء السبعة ، وقوله : والنضح من أمر الناس هى بمعنى قوله للعمل .

الثالث : قوله " للخلاف " ، قال ابن عبد السلام : كثيراً ما يجرى على ألسنة الفقهاء من أهل المذهب الحكم كذا مراعاة للخلاف ، ويقولون : هل يراعى كل خلاف أولا ؟ قولان ، والذى ينبغى أن يعتقد أن الإمام رحمه الله إنما يراعى من الخلاف ما قوى دليله .

الرابع : قوله " لا بأس " ، هذه اللفظة تكررت فى الأمهات ، قال بعضهم والظاهر أنها دالة على رفع الإثم المقيد بقيد عدم الطلب ، وهو القدر المشترك بين الجواز والكراهة ، لأنها ترد مرة بمعنى الجواز السالم عن الكراهة ، وقد ترد بمعنى الكراهة ، وقد ترد لما تركه أحسن من فعله . وقد ترد لما فعله أرجح من تركه ، ويلحق بهذه اللفظة ألفاظ تقاربها فى المعنى ؛ فمن ذلك قوله " واسع " هذه اللفظة ترد لما تركه وفعله سواء ، وقوله : " رجوت " هذه اللفظة قربت من معنى واسع ومنه قوله : " استخف " هى أيضا بمعنى واسع (٦٣) .

- ٢٧ -

" فى بيان أسماء مبهمة وقعت فى هذا الكتاب : فمن ذلك القاضيان كقوله فى البيوع : وخصصه القاضيان بالحى الذى لا يراد إلا للذبح " فمراده القاضى أبو الحسن بن القصار ، والقاضى عبد الوهاب . وإذا أطلق أهل المذهب القضاة الثلاثة فهم القاضيان والثالث أبو الوليد الباجى ، وأبو إسحاق هو ابن شعبان ، وأبو الفرج هو القاضى أبو الفرج البغدادى مؤلف كتاب الحاوى ، وابو الحسن هو أبو الحسن بن القصار البغدادى ، وحيث أطلق محمد ، هو ابن المواز ، والأستاذ هو الشيخ أبوبكر الطرطوشى . وأما الفقهاء السبعة ، فالمراد بهم سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه، وخارجة بن زيد بن ثابت ، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ، وسليمان بن يسار ، وفى السابع ثلاثة أقوال :

أحدها أنه أبو سلمة ابن عبد الرحمن بن عوف ، نقله الحاكم عن أكثر علماء الحديث .

والثانى : أنه سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، قاله ابن المبارك .

الثالث : أنه أبوبكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام قاله أبو الزناد .

وأما علماء المدينة ، فالإشارة بهم إلى ما هو أعم من الفقهاء السبعة ، لأن ذكر الفقهاء السبعة ، لا ينفى أن غيرهم خالفهم ، وأما علماء المدينة ، فيدل على انتفاء الخلاف بينهم .

وأما المدنيون فالإشارة بهم إلى ابن كنانة وابن الماجشون ومطرف وابن نافع وابن مسلمة ونظرائهم . وأما المصريون فيشار بهم إلى ابن القاسم وأشهب وابن وهب وأصبغ بن الفرج وابن عبد الحكم ونظرائهم .

وأما العراقيون فيشار بهم إلى القاضى اسماعيل والقاضى أبى الحسن بن القصار وابن الجلاب والقاضى عبد الوهاب والقاضى أبى الفرج والشيخ أبى بكر الأبهرى ونظرائهم .

وأما العلماء يشير إلى علماء المدينة فى زمان مالك رضى الله عنه [٦٤] .

يقع فى كتب المصنفين فى التراث الإسلامى رموز غابت عن كثير من طلبة العلم فى عصرنا معانيها حتى جلست عليها أفك أسرها نحواً من عشر سنين ، وهى مبثوثة فيه فى جميع العلوم وجميع المذاهب وتعرف بالنحت الخطى فتتبعتها وجمعت منها فوائد مهمات أرجو أن تزيل الغموض وتفك الطلسمات وتوصل الخلف بعلوم السلف .

فنقول : النحت مبحث معروف مهم فى اللغة وعرفوه بأنه : أن يختصر من كلمتين فأكثر كلمة واحدة .

قال الشيخ الخضرى فى حاشيته على شرح ابن عقيل [٦٥] : " ولا يشترط فيه حفظ الكلمة الأولى بتمامها بالاستقراء ، خلافاً لبعضهم ، ولا الأخذ من كل الكلمات ، ولا موافقة الحركات والسكنات كما يعلم من شواهده ، نعم كلامهم يُفهم اعتبار ترتيب الحروف ، ولذا عُد مما وقع للشهاب الخفاجي فى شفاء العليل ، من طبلق بتقديم الباء على اللام ، إذا قال أطال الله بقاءه ، سبق قلم ، والقياس طلبق .

والنحت مع كثرته عن العرب غير قياسى كما صرح به الشُّمُنِّي [٦٦] ، ونقل عن فقه اللغه لابن فارس قياسيته " أ. هـ ويسمى النحت أيضا الاشتقاق الكُبَّار [٦٧] ، ثم قال عن النحت الخطى بعد ذلك بقليل : وقد استعمل كثير لا سيما الأعاجم النحت فى الخط فقط والنطق به على أصله ككتابة حينئذ حاء مفردة (ح) ورحمه الله (رح) وممنوع (مم) وإلى آخره (الخ) وانتهى (أهـ) وصلى الله عليه وسلم (صلعم) وعليه السلام (عم) إلى غير ذلك لكن الأولى ترك نحو الآخيرين وإن أكثرت منه الأعاجم .

ويؤخذ من هذا أحكام النحت الخطى وهى :

١ - إنها إنما هى للاختصار فى الكتابة فقط حتى لا يمل الكاتب ، وعليه فإذا قرأها القارئ قرأها على أصلها ، وذلك أدعى أن يتذكر ما رمزت إليه .

٢ - أنها مكروهة فى الصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ﷺ ، بل يجب كتابتها كما هى عند بعضهم ، ونص الشيخ عبد الله الغمارى فى كتابه " المهدى " على حرمة ذلك ولقد اكثر المصنفون فى أثناء كتبهم من تلك الرموز وشاع ذلك فى العجم والعرب ومنهم من يين مقصد رمزه كما فعل السيوطى المتوفى (٩١١) هـ فى الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، وفى الجامع الكبير أيضا ، حيث رمز لكل كتاب من كتب السنة المشرفة التى رجع إليها وجمع منها رمزاً معيناً ، كما أنه رمز للحديث بالصحة أو الحسن أو الضعف و كذلك فعل ابن قاضى سماونه الحنفى (ت ٨١٨ وقيل ٨٢٣هـ) فى كتابه "جامع الفصولين" وهو كتاب على مذهب الحنفية فى المعاملات ، على أنه قد شاع فى كتب الشافعية ذلك النحت و لم يهتم بحصرها أحد فيما أعلم ، وإن أشار إلى بعض قليل منها الشيخ الحملاوى فى المفرد والعلم فى رسم القلم فلم يستوعب و لم يقارب .

وتتميماً للفائدة نجعل بحثنا هذا على الوجه الآتى فى بيان المقصود بالنحت الخطى :

١ - النحت فى كتب الحديث .

٢ - النحت عند الشافعية .

٣ - النحت عند الحنفية .

٤ - النحت فى مصنفات الكاتبين عامة فى اختصار الألفاظ الجارية على أقلامهم .

أولا : النحت الخطى فى كتب الحديث [٦٨] :

١ - (ح) والتى تعنى تحول الإسناد ، وتقرأ حـا مفردة ، وقيل : تقرأ تحويل ، أى أن الإسناد سيتحول عندها إلى راو آخر ، والأول أشهر وعليه قراءة الحديث بمكة والمغرب إلى يومنا هذا .

٢ - رموز كتب الحديث ، ولقد قلد الناس السيوطى فيها ، فيما ذكره فى الجامع الصغير والكبير ونحن نذكر ما كتبه لاعتماده وشيوعه .

خ	البخارى
م	مسلم
ق	متفق عليه
ت	الترمذى
د	أبو داود
ن	النسائى
هـ	ابن ماجة
حم	مسند أحمد
عم	ابنه عبد الله
ك	مستدرك الحاكم
خد	البخارى فى الأدب
تخ	فى التاريخ
حب	ابن حبان فى صحيحه
طب	الطبرانى فى الكبير
طس	فى الأوسط
طص	فى الصغير
ص	لسعيد بن منصور فى سننه
ش	ابن أبى شيبة فى مصنفه

عب	عبد الرازق فى الجامع
ع	مسند أبى يعلى
قط	الدار قطنى فى السنن
فر	الديلمى فى الفردوس
حل	أبى نعيم
هب	البيهقى فى شعب الايمان
هق	له فى السنن
عد	ابن عدى فى الكامل
عق	للعقيلى فى الضعفاء
خط	للخطيب فى تاريخ بغداد

فائدة : ذكر المناوى فى فيض القدير وهو شرح الجامع الصغير للسيوطى (٦٩) عند قول السيوطى : " وهذه رموز " ما نصه : (أى إشارته الدالة على من خرج الحديث من أهل الأثر ، جمع رمز وهو الإشارة بعين أو حاجب أو غيرهما ، قال فى الكشاف : وأصله التحرك ، ومنه الراموز للبحر ، وفى الأساس رمز إليه ، وكلمه رمزاً بشفتيه وحاجبه ، ويقال : جارة غمازة بيدها همازة بعينها ، لمازة بفهما ، رمازه بحاجبها ، ودخلت عليهم فترامزوا وتغامزوا أ.هـ .

وقال الحرانى : الرمز تلطف فى الإفهام بإشارة تحرك طرف كيد ولحظ والغمز أشرفه .

وقال الراغب : يعبر عن كل كلام كإشارة بالرمز ، كما عبر عن السعاية بالغمز انتهى. ثم توسع فيه المصنف فاستعمله فى الإشارة بالحروف التى اصطلح عليها فى العزو إلى المخرجين) .

ثانيا : النحت عند الشافعية

طب	الطبلاوى الكبير
دم	دميرى على المنهاج
م د	مدابغى
م ر	الشمس الرملى على المنهاج أو الشهاب الرملى فى الفتاوى
سم	ابن قاسم العبادى
(حل) ح ل	الحلبى
ق ل	قليوبى
ع ش	الشبراملسى
زى	زيادى
أ ج	أجهورى
س ل	سلطان المزاحى
ح ف	الحفنى
خ ط	الخطيب الشربينى
ب ج	بيجرمى
حج (ح)	ابن حجر الهيتمى
ع ب	ابن حجر فى العباب
ش ر	عبد الحميد الشروانى
ر ش	رشيدى
ع ن	عنانى
ب ر	برماوى
با	بابلى
شو	شوبرى

أ ط	أطفيحى
ط ى	طيبى
ر ح	رحماتى
د ش	دنشورى
ك ر	الكردى على شرح ابن حجر على با فضل
خ ض	الخضرى (له شرح اللمعة فى الفلك ... الخ)
ج م	الجمل على المنهج
ب ص	بصرى ، وهو عمر بن عبد الرحيم البصرى

يلاحظ من ذلك أمور :

١ - أنهم وصلوا رموزاً وفرقوا رموزاً أخرى ، على الرغم من جواز اتصال بعض الحروف فى المفرق ، ويبدو أن ذلك كان محض اصطلاح ، و لم يكن لدفع ايهام أو تشاؤم، أو غير ذلك ، حيث إن س ل لو وصلت كانت سل وهو مرض ردئ ، ولكن سم وصلت وهى سم زعاف ، ووصلوا شو . و لم يصلوا شر .

٢ - أنه قد يكون للعالم رمزان مثل ح ل هو ح لى (الحلبى) أو حج ، ح ، ع ب هو ابن حجر وإن كان ع ب فى العباب .

٣ - أنهم تركوا الرمز عند الاشتباه فلم يرمزوا للعشماوى حتى لا يلتبس مع على الشبراملسى و لم يرمزوا للمرحومى حتى لا يلتبس بالرملى ، بل يصرحون بأسمائهم الصريحة.

٤ - إذا قالوا م ر فهو الشمس محمد الرملى ، وإن أرادوا الشهاب صرحوا فقالوا الشهاب م ر وهو والد الشمس واسمه أحمد .

٥ - من رمز لهم جميعا من المتأخرين ، و لم يرمزوا لمثل النووى والرافعى والبغوى وابن الصلاح والقاضى بحلى والقاضى حسين وابن عصرون والرويانى والماوردى والجوهرى والشيرازى إلى آخر ما هنالك .

٦ - إن تلك الرموز غالبا هى الحرف الأول والثانى من الاسم ، ولكن فيها ما هو من اسمين أو غير ذلك كما لا يخفى على المتأمل .

ثالثا : النحت الخطى عند الحنفية

ويؤخذ ذلك من رموز صاحب الفصولين حيث ذكر رموزه فى أول الكتاب ، وهذه صورة منها :

بق	أدب القاضى
بف	محمد بن الفضل
بز	بزدوى
بقى	بقالى
بس	مبسوط
بجى	إسبيجانى
تق	تهذيب القلانسى
تح	تحفة
تم	تتمة
ت	زيادات
تت	زيادات الزيادات
تسن	تأسيس النظر
ث	أبو الليث
جف	جامع الفتاوى
جق	جامع الفقه
جص	جامع الصغرى
ج	الجامع
جع	الجامع الصغير
جن	أجناس الناطقى
جنس	تجنيس
جر	أبو جعفر

جنق	أجناس الفقه للنسفى
جز	وجيز المحيط ·
ح	الإيضاح
حصر	الحصر
خ	قاضيخان
جه	جواهر زادة
خا	خصال
خص	الخلاص للمفتى
خى	كرخى
ذ	الذخيرة
ذى	عليا باذى
ر	فوائد الرشفنى
ز	أبوبكر الرازى
سك	السير الكبير
سجز	أبو سليمان الجوزجانى
سغد	على السغدى
سد	الإمام ناصر الدين
شنى	فصول الاستروشنى
شبه	شامل البيهقى
شحى	شرح الطحاوى
شخ	شمس الأئمة السرخسى
شجه	شرح جواهر زادة
ش	رشيد الدين
شج	شرح الجامع

شقى	شرح القدورى
شقظ	شرح قاضى ظهيرة
شصل	شرح الأصل
شح	شرح الحيل
شبجى	شرح الاسبيجانى
شين	شيخ الإسلام برهان الدين
شمص	شرح مختصر الجصاص
شك	شرح السير الكبير
شهد	رشيد الدين والهداية
شسع	علاء الدين السمرقندى
شع	شرح العصام
شكز	شرح الكنز
شت	شرح الزيادات
شن	مشايخ نجم الدين
شمخ	شرح المختصر
شطح	شرح الطحاوى
صذ	صاحب الذخيرة
صر	صدر الإسلام أبو اليسر
صبشى	الحاصل من شرح الطحاوى .
صط	صاحب المحيط
ص	الفتاوى الصغرى
صل	الأصل
صفار	أبو القاسم الصفار
صش	الصدر الشهيد

صفه	أصول الفقه
صه	خلاصة
صبقضه	صاحب الأقضية
صع	فصول عماد الدين
صج	المستخلص من الجامع
صق	فصول الفقه
صح	صاحب الإيضاح هو أبو الفضل " الكرمانى "
ضك	بعض الكتب
ض	بعض المشايخ
ضف	بعض الفتاوى
ضص	بعض الأصول
ضط	بعض الشروح
ضح	توضيح
ضخ	موضع آخر
طى	شرح الطحاوى
طخ	شروط الخصاف
طب	شروط أبى النصر
طج	شرح قاضى جلال
طبس	شروط الحاكم ابى نصر أحمد بن محمد السمرقندى
طح	شروط الحلوانى
ط	محيط دينارى
ظه	ظهير الدين الميرغنانى
عده	العدة
ع	عتابى

عبثت	كتاب الدعاوى لاحمد بن محمد السمرقندى.
عجو	أعجوبة الفتاوى
غر	غريب الرواية
غن	غنية
فل	فوائد محمد بن مرسل الاستروشنى
فر	فوائد ائمة بخارى
فد	فتاوى دينارى
فقظ	فتاوى قاضى ظهير
فقصط	فتاوى صاحب المحيط
فذت	فتاوى عليا باذى
فيم	فوائد نظام الدين
فو	فتاوى
فح	فوائد ابى حفص الكبير
فشن	فتاوى رشيد الدين
فص	فتاوى صدر الإسلام طاهر بن محمود
فض	فتاوى فضيلى
فظ	فتاوى ظهير الدين
مضع	مختلفات القاضى أبى العاصم العامرى
فع	فتاوى عتابى
فتظس	فتاوى ظهير الدين إسحاق
فعطح	فوائد مسموعة من صاحب المحيط
فسبن	فوائد شيخ الإسلام برهان الدين
فج	فوائد ابى جعفر
فق	المختلفات القديمة للمشايخ

فن	فتاوى النسفى
فضل	ابو الفضل الكرمانى
فتث	فتاوى أبى الليث
فث	مختلفات ابى الليث
فشم	فوائد شمس الإسلام
فى	كافى
فتك	فتاوى أبى بكر محمد بن الفضل
فضم	فوائد بعض الأئمة
فج	فروق الجامع
فتخ	فتاوى قاضيخان
فظو	فتاوى ظهير الدين الولوالجى
فتفز	فتاوى فخر الدين الزاهدى
فضح	فوائد بعض المتأخرين
فعلا	فوائد العلائية للإمام السمرقندى
فظخ	فتاوى ظهير البخارى
قى	القلورى
قضة	أقضيه
قه	طريقة بعض المشايخ
قج	قاضى جلال الديفدمونى
قتسر	واقعات السير
قت	واقعات
قر	دقائق الإعراب
قنيه	قنية الفتاوى
كش	كتاب الشيوخ

كتى	كبير الدين البرتغالى
كصط	كتاب الدعاوى والبينات لصاحب المحيط
كلخى	أبو بكر البلخى
كح	كتاب الحيل
كبقى	كتاب البيهقى
كب	الكتاب
كف	كتاب الفوائد
كفا	كفاية
كعم	كتاب الأحكام
كفو	كامل الفتاوى
كشغ	كشف الغوامض لابى جعفر الهندوانى
ل	علامة الحاصل (أوائل علامات أى كتاب)
لط	لطائف الإشارات
مخى	مختصر الكرخى
مصط	مستزا وصاحب المحيط ومنتخبه
مح	شمس الأئمة الحلوانى
من	مجمع النوازل
مت	مختصر الزيادات للحاكم الجليل
مى	منتقى
مق	ملتقط
متع	مختصرات القاضى أبى العاصم البلعمى
ملك	مختصر كافى
مخ	مختصر
مخم	مختصر حاكم

مخص	مختصر الجصاص
مقى	مختصر القدورى
مز	شمس الأئمة الاوزجندى
مش	منهاج الشريعة
مقج	مجالس القاضى ابى جعفر الاستروشنى
مخع	مختصر العصام
مسن	مسائل نجم الدين
مصت	مختصر اصول الزيادات للحاكم الشهيد
مخه	مختلف الرواية
مسع	مسائل ابن سماعة
مجمع	مجمع الفتاوى
نع	نوادر ابن سماعة
نه	خزانة الفتاوى
نم	نظام الدين
ن	نوازل
نسخ	نسخه النخمعوانى
نو	نوادر هشام
ند	نوادر
نر	نوادر ابن رستم
نب	نوادر بشر
نشر	المنشور للسيد الإمام
نمر	نظام السندوسنى
هد	هداية هشام
ضث	توضيح الثقة

يه	فتاوى القاعدية
ها	هادى
يد	تجريد
يغ	القاضى جلال الدين حامد بن محمد الديفدمونى
تفيس	كتاب النفيس لابن الجزرى
الإمام	أبو حنيفة النعمان
س	أبو يوسف
سم	أبو يوسف ومحمد
م	محمد
ز	زفر
الصاحبان	أبو يوسف ومحمد
لنا	دليلنا
الامامان	أبو حنيفة وأبو يوسف
الطرفان	أبو حنيفة ومحمد

رابعا : النحت فى مصنفات الكاتبين عامة فمنها :

ع (أوعم)	عليه السلام
رح	رحمه الله
ص – صلعم	صلى الله عليه وسلم وقد سبق أنها مكروهة أو محرمة
قده	قدس الله سره
ره	طهر الله روحه
رض	رضى الله عنه
الخ	إلى آخره
أ هـ	انتهى
ج	مجلد أو جزء
ص	صفحة من كتاب / أو الأصل
ق	ورقة من كتاب وغالباً يكون مخطوطاً ، أو معناها قسم
س	السطر
ب	باب
ت	تعليق
هـ	هامش
ك	كتاب
م	مكرر
ط	طبعة أو مطبعة
ش	الشرح ، ويكثر فى المصنفات المطبوعة فى الترك كقاضى مير على الهداية
لا نم	لا نسلم
المص	المصنف

مح	محال
هف	تهافت
بط	باطل
ظ	ظاهر
المط	المطلوب
المق	المقصود
يخ	يخرج
ين	ينتج
ح	الحاصل
فح	فالحاصل

وغير هذا كثير يدرك بما قدمناه وفوق كل ذى علم عليم .

الفصل الثالث
مصادر الشريعة الإسلامية

التشريع فى اللغة مصدر شرّع بتشديد الراء مأخوذ من الشريعة ، وقد وردت الشريعة فى اللغة بمعنيين : الأول : أنها الطريقة المستقيمة ، ومن هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ **ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون** ﴾ " الجاثية ٤٥ " .
الثانى : مورد الماء الجارى الذى يقصد للشرب ومنه قولهم : شرعت الإبل إذا وردت شريعة الماء ، ثم أطلق لفظ الشريعة فى اصطلاح الفقهاء المسلمين على الأحكام التى شرعها الله لعباده ، وسميت هذه الأحكام شريعة لأنها مستقيمة محكمة الوضع ، لا ينحرف نظامها عن الجادة .

والتشريع في الاصطلاح : هو وضع القواعد وبيان النظم التى تسير عليها الأفراد والجماعات (٧٠) .

والشريعة الإسلامية تشريع سماوى ، أى أنها من عند الله سبحانه وتعالى والفرق بينها وبين غيرها من التشريعات الوضعية التى وضعها البشر :

أولا : أنها دين يتعبد به وامتثال أوامره طاعة يثاب لأجلها وانتهاك نواهيه معصية يعاقب عليها ، وجزاء هذه المخالفة قد تتقرر له عقوبات دنيوية إلا أنه فى الثواب والعقاب مرتبط بالاخرة فى حين أن التشريع الوضعى لا يتعلق بما فى القلوب .

ثانيا : أن الشريعة الإسلامية تقصد إلى أن ترقى بالإنسان وتجعله طاهر القلب عالى النفس ، أما التشريع الوضعى فهو يقصد ضبط المجتمع فقط دون تدخل لترقية أخلاق الانسان .

ثالثا : أن التشريع الإسلامى يأمر وينهى ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فى حين أن الوضعى ، إنما يقصد إلى النهى فقط ولا يقصد إلى عمل الخير إلا بصورة تبعية .

رابعا : ان التشريع الإسلامى يحاسب على الأعمال الظاهرة والباطنة معا فى حين ان التشريع الوضعى لا يحاسب إلا الظاهر فقط .

علاقة الشريعة الإسلامية بغيرها من الشرائع :

- ١ -

الشريعة الإسلامية ، نظام منبثق من عقيدة ، هذه العقيدة ترى أن خالق الكون واحد أحد ، وأن مراده من خلقه هو صلاح الدنيا وأن ذلك يتم بإرسال الرسل وإنزال الكتب ، وأن على البشر أن يلتزموا بكلمة الله فمن آمن حصّل سعادة الدارين ، ومن حاد عنها كفر

بنعمة الله عليه ، وهذه العقيدة من وجود إله وإرسال رسل وإنزال كتب والالتزام بحدود الله مرتبطة ارتباطا وثيقا بالاعتقاد فى يوم آخر فيه حياة أبدية وفيه حساب (ثواب وعقاب) وهو الآخرة ومجموع هذه العقيدة انبثق عنها إيمان المسلم بنبيه وبكتاب ربه وبالأوامر والنواهى التى قد بين الوحى أنها مراد الله من خلقه وحدد بذلك ما يجب أن يقوم به الإنسان وما يجب أن يمتنع عنه .

- ٢ -

والشريعة الإسلامية قد نسخت الشرائع السابقة عليها فى جانبها الفقهى وأقرت الحق الموجود فى تلك الشرائع فى جانبه الاعتقادى ، وبينت مدى انحراف هذه العقائد المختلفة عن الأصل الذى أراده الله وهو التوحيد الخالص .

- ٣ -

والشريعة الإسلامية قد وضعت اطاراً عاما للتشريع فأمرت بما يحافظ على النظام العام والاداب من حفظ النفس بتحريم القتل والعدوان ، وحفظ العقل بتحريم المسكرات والمخدرات ، وحفظ الدين بتحريم الارتداد والإلحاد وبإباحة التعدد بين المعترفين بالوحى (أهل الكتاب) وبحفظ كرامة الإنسان وعرضه وبحفظ ماله وملكه ، ومحافظة الإسلام على هذه الأمور الخمسة يعد من مقاصد المكلفين كما سيأتى بحثه قريبا . إلا أنه يمثل فى نفس الوقت النظام العام الذى يطالب به الله سبحانه وتعالى البشر جميعا ألا يخرجوا منه ، وهذا هو الإسلام فى معناه الباقى عبر العصور والذى وصف به إبراهيم عليه السلام . قال تعالى : **﴿ ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين﴾** وهو المعنى بقوله تعالى : **﴿إن الدين عند ا لله الإسلام ﴾** وبقوله تعالى : **﴿ ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين ﴾ .**

- ٤ -

وفى ظل هذه الأطر العامة التى حددها الإسلام والتى لا يقبل مخالفتها بحال يمكن بعد ذلك فى مساحة كبيرة من الإباحة أن تتغير الأحكام المبنية على المصالح المرسلة وعلى الأعراف ولا يجوز تجاوز الأحكام الثابتة التى تحفظالمقاصد الخمسة الكلية التى تعد بمثابة النظام العام ، فلا يجوز لأى تشريع أن يحل القتل أو الخمر أو الزنى أو الربا أو السرقة أو العدوان أو شهادة الزور أو الكذب أو الظلم أو انتهاك حقوق الانسان بالتعذيب وغيره أو الاعتداء على أعراض الناس وأموالهم وممتلكاتهم ، فى حين أن الانظمة الديمقراطية يمكن أن تقرر تحت دعوى حرية الإنسان انتهاك الأعراض ما دام ذلك بالاتفاق وهذا هو الفارق الكبير بين التشريع الملتزم الذى يلتزم تلك الثوابت التى أقرها الله سبحانه وتعالى فى وحيه

وكتابه وسنة نبيه ﷺ وبين محاولة الآخرين أن يشرعوا لأنفسهم طبقا لما يتوهمونه من النفع أو المصلحة أو جلب اللذات ووسائلها للإنسان .

فالشريعة هي كلمة الله تعالى التي أوحى بها إلى رسوله ﷺ والنبي ﷺ صاحب الوحيين، القرآن والسنة التي نطق بها أو فعلها أو قررها ، فالقرآن وحي من الله سبحانه ، والسنة وحي غير متلو ، أي أننا لا نتلوه في الصلاة ، إلا أن ما صدر عن النبي ﷺ حجة تماما كالقرآن ، وحكم الله تعالى هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو التخيير وهذا يعني أن الحاكم هو الله ، وأن القرآن والسنة وباقي الأدلة إنما هي دالة على ذلك الخطاب الإلهي .

والقرآن : هو كلام الله المنزل على رسوله محمد ﷺ المعجز بأقل سورة منه ، المنقول إلينا بالتواتر بين دفتي المصحف (٧١) .

وهو الدليل القطعي الثبوت وإن كانت آياته قد تكون قطعية الدلالة ، وقد تكون ظنية الدلالة ، وكلام الله سبحانه وتعالى الدال عليه بالقرآن مطلق ، ومعنى إطلاقه أنه خارج الزمان والمكان أي أنه يخاطب العالمين كافة سواء أكانوا في عهد الرسول ﷺ أم بعده ، ومن الجزيرة العربية من العرب وغيرهم أو خارج الجزيرة العربية فهو يخاطب الجميع في كل زمان ومكان .

أنواع أحكام القران

أحكام القرآن الكريم أنواع :

أولا : أحكام تتعلق بالعقيدة كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر ، وهذه هي الأحكام الاعتقادية .

ثانيا : أحكام تتعلق بتزكية النفوس وتهذيبها وبيان الأخلاق القويمة الواجب التحلي بها، والاخلاق الرديئة الواجب التخلي عنها . وهذه هي الأحكام الاخلاقية .

ثالثا : الأحكام المتعلقة بأقوال وأفعال المكلفين فيما عدا النوعين السابقين ، وهذه هي الأحكام العملية ، وتدخل في موضوع الفقه وهي قسمان : الأول : عبادات . والقسم الثاني : معاملات ، وتشمل جميع مسائل القانون العام والخاص .

والمصدر الثاني من مصادر الشريعة الإسلامية هو سنة النبي ﷺ .

والسنة في اللغة : الطريقة المعتادة التي يتكرر العمل بمقتضاها ، وبهذا المعنى جاء في القرآن الكريم : ﴿ **سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا** ﴾ "الأحزاب ٦٢ " .

وفى الاصطلاح الشرعى : يراد بالسنة ، ما صدر عن النبى ﷺ غير قرآن من قول أو فعل أو تقرير [٧٢] .

والسنة النبوية هى التطبيق المعصوم لكلمة الله المطلقة عن الزمان والمكان .

أنواع الأحكام التى جاءت بها السنة :

الأحكام التى جاءت بها السنة النبوية أنواع :

النوع الأول : أحكام موافقة لأحكام القرآن ومؤكدة لها ، مثل حديث : لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه " فإنه موافق لقوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم** ﴾ " النساء ٢٩ " .

النوع الثانى : أحكام مبينة ومفصلة لمجمل القرآن ، ومن ذلك السنة التى بينت مقادير الزكاة ، ومقدار المال المسروق الذى تقطع فيه يد السارق ، وغير ذلك .

النوع الثالث : أحكام مقيدة لمطلق القرآن أو مخصصة لعامه . فمن الأحكام ما يرد فى القرآن مطلقا فتقيده السنة أو يأتى عاما فتخصصه السنة ، فمن الأول قطع يد السارق جاءت مطلقه فقيدتها السنه بالرسغ ، أى تقطع اليد من الرسغ .

ومن الثانى ما ورد عاما – مثل تحريم الميتة ، قال تعالى : ﴿ **حرمت عليكم الميته** ﴾ "المائدة /٣ " ولكن استثنى منها ميتة البحر بقوله ﷺ عن البحر : هو الطهور ماؤه الحل ميتته أى أن السنة خصصت الميتة بغير ميتة البحر .

النوع الرابع : أحكام جديدة ، لم يذكرها القرآن ، لأن السنة مستقلة بتشريع الأحكام ، وأنها كالقرآن فى ذلك ، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال : " ألا وإنى أوتيت القرآن ومثله معه " أى أوتيت القرآن وأوتيت مثله – أى السنة – فى وجوب اتباع أحكامها ، ومن هذا النوع تحريم الحمر الأهلية وتحريم أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير ، وكالحكم بشاهد ويمين ووجوب الدية على العاقلة وميراث الجدة ونحو ذلك .

والمصدر الثالث من مصادر الشريعة الإسلامية الاجماع :

والإجماع فى اللغة : العزم على الشئ والتصميم عليه . وفى اصطلاح الأصوليين هو اتفاق أمة النبى ﷺ فى عصر من العصور على أمر من الأمور الشرعية وهذا الاتفاق يزيل الاحتمال الذى قد يكون فى الدلالة .

والإجماع لابد أن يستند إلى دليل ، لأن القول فى الأمور الشرعية من غير دليل خطأ والأمة الإسلامية لا تجتمع على خطأ كما جاء فى أحاديث كثيرة عن النبى ﷺ ومستند الإجماع – قد يكون نصا من الكتاب والسنة كما قد يكون قياسا أو عرفا أو غير ذلك من

أنواع الاجتهاد . فالإجماع على تحريم التزوج ببنات الأولاد مهما نزلت درجتهن ، مستند إلى نص الكتاب ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم** ﴾ وإجماع الصحابة على أن ميراث الجدة السدس ، مستنده سنة الآحاد .

والإجماع على تحريم شحم الخنزير ، مستنده القياس على تحريم لحمه ، وإجماع الصحابة على قتال مانعي الزكاة كان بطريق الاجتهاد (٧٣) .

والإجماع نوعان : صريح وسكوتي . فالصريح هو أن يتفق جميع المجتهدين على حكم المسألة بصورة صحيحة كأن يبدى كل مجتهد رأيه وتكون الآراء متفقة على حكم المسألة . والسكوتى هو أن يبدى بعض المجتهدين رأيه فى مسألة ويعلم به الباقون فيسكتون ولا يصدر عنهم صراحة اعتراف ولا إنكار .

أهمية الإجماع في الوقت الحاضر :

الإجماع مصدر فقهي مشهود له بالصحة والاعتبار فيمكن الاستفادة منه فى معرفة الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة فى وقتنا الحاضر ، ونعتقد أن هذه الاستفادة لا يمكن أن تتم إلا عن طريق إيجاد مجمع فقهي يضم جميع المجتهدين من جميع الأقطار الإسلامية ، ويكون لهذا المجمع مكان معين ويهيأ له جميع ما يلزم لعمله ، وتعرض عليه المسائل والوقائع الجديدة لدراستها وإيجاد الأحكام لها . ثم تنشر هذه الأحكام فى نشرات دورية أو كتب خاصة لإطلاع الناس عليها ، وإبداء أولى العلم آراءهم فيها ، فإذا ما اتفقت الآراء على هذه الأحكام ، كانت من الأحكام المجمع عليها ، وكان هذا الإجماع قريبا من الإجماع المنصوص عليه عند الفقهاء ولزم اتباعه والعمل بموجبه (٧٤) .

والمصدر الرابع من مصادر الشريعة الإسلامية هو القياس . والقياس فى اللغة : التقدير والمساواة ، وفى اصطلاح الأصوليين : هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .

ثم هناك أدلة مختلف فيها أوصلها بعضهم إلى نيف وأربعين دليلا ومصادر الشرع هذه هى التى يستعين بها المجتهد ويبذل الوسع والجهد لتحصيل الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية ، ويكون بذلك علم الفقه .

فالفكر الأصولى لعلماء أصول الفقه الإسلامي ، انطلق لغرض معين ، حاول أن يضع علامات الطريق للوصول إليه ، ذلك أن المجتهد ، وهو من يستنبط الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية ، يحتاج إلى تحديد مصدر أحكامه ، ثم بيان كيفية التعامل معها ثم بيان شروط الباحث وهى الأمور التى ضمنها علماء الأصول فى تعريف أصول الفقه بل كانت سببا فى إطلاق لفظ (أصول) بالجمع عليها ، ولم تطلق كلمة " أصل الفقه " على ذلك العلم فمدرسة الرازى الأصولية تعرف ذلك العلم بأنه معرفة دلائل الفقه إجمالا ، وكيفية

الاستفادة منها وحال المستفيد ، (أى المجتهد) وثارت أسئلة متتالية فى ذهن المجتهد ، مثلت الإجابة عنها مواضيع ذلك العلم ، ونحن نعرض هنا لتلك الاجابات مرتبة ترتيبا منطقيا موافقا للحاجة ، والباعث على إثارة هذه الأسئلة فى ذهن الأصولى ونرى أن الإجابة عليها تمثل ما يمكن أن نطلق عليه (نظريات أصول الفقه) التى عددنا منها الآن سبع نظريات كلية يمكن أن يعمل فيها النظر لزيادتها أو ضم بعضها إلى بعض إلا أن معالجة مسائل الأصول من خلال هذه النظريات تمكن من فهم أعمق لتلك المسائل وتظهر مبنى الخلاف وسببه ، وتساعد فى اختيار وترجيح رأى على رأى آخر ، كما أنها تبين فائدة إثارة مسائل لا يمكن معرفة فائدتها من دون الدخول إليها من خلال هذه النظريات ، وكذلك تبين فائدة بعض الأدلة التى ثار حولها جدل قديم مثل دليل . الإجماع :

النظرية الأولى ، هى نظرية الحجية ، ما الحجة التى نأخذ منها الأحكام هذا السؤال الأول كانت الاجابة عليه هى أننا نأخذ الأحكام من القرآن باعتباره النص الموحى به ، المعصوم من التحريف ، المنقول إلينا بالتواتر ، وباعتباره كلمة الله الذى نؤمن بأنه الخالق وأننا ملتزمون فى هذه الحياة الدنيا بما أمر ونهى (افعل أو لا تفعل) وأن هذه الأحكام مقياس المؤاخذة فى يوم آخر يرجع فيه البشر إلى خالقهم للحساب (العقاب والثواب) ومن هنا يتضح لنا استمداد أصول الفقه من علم الكلام ، فإذا كان القرآن هو المصدر والأساس للتشريع تأتى السنة مبينة ومتممة للقرآن ، حيث ثبت أن الرسول ﷺ مبلغ عن ربه ، وأن الأمر متوجه لطاعة ذلك الرسول واعتبار عصمة بيانه عن الخطأ ، فإذا ثبت هذا فى القرآن وفى السنة تأتى نظرية الاثبات وهى مكونة من رؤية كاملة إلى قضية نقل النص شفاهة عبر الناقلين ، وما استلزم هذا من إيجاد علوم خادمة من الجرح والتعديل للرواة ومن علم مصطلح الحديث وعلوم القراءات لنقل وضبط النص الشرعى ، وبهذه العلوم تم التثبت من النقل فبعد مرحلة بيان الحجية تأتى مرحلة إثبات ما قد تبين أنه حجة ، وقد يظهر فى هذا البيان دور ولكن ينفك الدور لانفكاك جهة الإثبات ، فالحجية للقرآن والسنة جاءت فى أغلبها وأساسها من أدلة عقلية ، ثم ثبوت القرآن والسنة حصل من واقع للنقل مضبوط بأدلة نقلية ، وجاء بعد ذلك دور النظرية الثالثة وهى نظرية الفهم ، وكيف نفهم القرآن (الحجة / الثابت لدينا) فنحن أمام نص اعتبرناه حجة ، ثم أثبتناه بطريق يطمئن إليها العلماء طبقا لمنهج علمى مستوف لشروطه ، ولقد وضع الأصوليون لذلك أدوات تحليل وفهم للنص مستمدين هذا من مجموع اللغة وقواعدها ومفرداتها وخصائصها من ناحية ، وكذلك من مجموع الأحكام الفقهية المنقولة والشائعة من ناحية أخرى ، والحاصل أن هذه المرحلة فى بناء أصول الفقه مرحلة مهمة للغاية ، وتمثل لبنة من لبنات الأصول بغض النظر عن اختلاف المجتهدين والمدارس الفقهية فى بناء تلك الأدوات ، وإذ قد تم تحديد المصدر وحجته وإثباتة وفهمه ، واجهت الفقهاء مشكلة القطعية والظنية ، حيث إن الاكتفاء بهذه الأدوات يجعل مساحة القطعى أقل مما ينبغى ، مما أوجد مشكلة حقيقية ، استوجبت القول

بالاجماع كدليل يوسع من مساحة القطعي ، ويخرج ظني الدلالة من ظنيّة إلى إطار القطع ، فالادوات اللغوية وحدها لا تكفي لتفسير قوله تعالى : ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم** ﴾ حيث الفاء للتعقيب بما يمكن أن يفيد أن الوضوء بعد الصلاة أى إذا ادعى مدع هذا ، لم يكن لدينا بمحض الأدوات اللغوية ما يمكن إيقافه ، ومن هنا كان لابد من الاعتماد على الإجماع الذى يخرج المسألة من دور الظنية إلى القطعية بحيث لا يمكن فى ظل هذا النسق المتضمن للإجماع أن يقال : إن الوضوء بعد الصلاة .

وفهم قضية الإجماع فى هذا الإطار يحرر كثيراً من الخلاف حول المسألة ، ويجعل كلام المؤيدين ذا معنى واضح ، وفائدة مرجوة ، ونظرية القطعية والظنية هذه سيكون لها أكبر الأثر فى قضايا الخلاف الفقهى ومسألة الاجتهاد والإفتاء .

وإذ تم تحديد الحجية وإثباتها وفهمها فى إطار القطعية والظنية ، فإن النصوص المحدودة بلفظها عند إيقاعها على الواقع النسبى المتغير لا تشتمل على كل الحوادث ، ومن هنا جاءت **نظرية الإلحاق** التى أخذت فى مضمونها أشكالا متعددة ، كالقياس وكإجراء الكلى على جزئياته ، أو تطبيق المبدأ العام على أفراده ، فالكل – حتى الظاهرية – قائلون بما يمكن أن نسميه الإلحاق وإن أنكروا هيئة مخصوصة منه وهو القياس .

بعد نظرية الإلحاق تأتى **نظرية الاستدلال** والتى رأى الأصولى فيها بمجموعة من المحددات كالعرف والعادة وقول الصحابى وشرع من قبلنا ونحوها تؤثر بمعنى أو بآخر فى الوصول إلى الحكم الشرعى ، مما ادعى معه بعضهم أنها أدلة ، وأنكرها آخرون فسميت الأدلة المختلف فيها .

ثم تأتى **نظرية الإفتاء** التى تشتمل على ذكر المقاصد الشرعية والتعارض والترجيح مع شروط الاجتهاد والافتاء ، بحيث يقوم من توافرت فيه شروط الباحث بإصدار الحكم ثم عرضه على سقف المقاصد الشرعية بحيث لا يتعداها ، ومراجعة حكمه إن تعداها حتى يتسق معها بحيث لا تكر الأحكام على المقاصد بالبطلان لما فيه من عكس المطلوب .

إن هذه النظريات السبع والدخول إلى علم الأصول من خلالها تبرز كثيرا من المسائل التى يظن طالب ذلك العلم عدم جدواها ببادئ النظر ، كما أنها تبنى إطارا معرفيا مناسبا للتحليل والدرس ، وهى أيضا تكون المعيار الأمثل لتبنى الأراء الأصولية أو تعديلها ، وكذلك تمكن من تشغيل وتفعيل ذلك العلم .

الفصل الرابع
مقاصد الشريعة الإسلامية

تمهيد :

قال الإمام الرازى فى التفسير الكبير جـ٣ ص١٣٦ط دار الغد العربى :

" أصل الدين ، فى اللغة : الجزاء ، ثم الطاعة تسمى دينا ، لأنها سبب الجزاء " .

وأما الإسلام ففى معناه فى أصل اللغة ثلاثة أوجه : الأول : أنه عبارة عن الدخول فى الإسلام أى فى الانقياد والمتابعة ، قال تعالى : ﴿ **ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا** ﴾ (النساء / ٩٤) .

الثانى : من أسلم أى دخل فى السلم كقولهم أسني وأقحط ، وأصل السلم السلامة . والثالث : قال ابن الأنبارى : المسلم معناه : المخلص لله عبادته من قولهم : سلم الشئ لفلان أى خلص له .

فالإسلام معناه : إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى .

هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الإسلام فى أصل اللغة ، أما فى عرف الشرع . فالإسلام هو الايمان ، والدليل عليه وجهان :

الأول : قوله تعالى : ﴿ **إن الدين عند ا لله الإسلام** ﴾ يقتضى أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الإسلام ، فلو كان الإيمان غير الإسلام وجب أن لا يكون الإيمان دينا مقبولاً عند الله ، ولا شك فى أنه باطل .

الثانى : قوله تعالى : ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه** ﴾ (آل عمران/٨٥) فلو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان دينا مقبولا عند الله تعالى " أ. هـ ما أردته .

وقال الامام القرطبى فى تفسيره الجامع لأحكام القرآن ١٢٨٥/٢ ط الريان

قوله تعالى : ﴿ **إن الدين عند ا لله الإسلام** ﴾ الدين فى هذه الآية : الطاعة والملة والإسلام بمعنى الإيمان والطاعات ، قاله أبو العالية وعليه جمهور المتكلمين .

والأصل فى مسمى الإيمان والإسلام التغاير لحديث جبريل . وقد يكون بمعنى المرادفة فيسمى كل واحد منهما باسم الآخر كما فى حديث وفد عبد القيس ، وأنه أمرهم بالإيمان وحده ، وقال : هل تدرون ما الإيمان ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال : شهادة إن لا إله إلا

الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان ، وأن تؤدوا خمسا من المغنم " الحديث .

ويكون أيضا بمعنى التداخل ، وهو أن يطلق أحدهما ، ويراد به مسماه في الأصل ، ومسمى الآخر ، كما في هذه الآية ، إذ قد دخل فيها التصديق والأعمال . ومنه قوله ﷺ : الإيمان معرفة بالقلب . وقول باللسان ، وعمل بالأركان أخرجه ابن ماجه .

والحقيقة هو الأول وضعا وشرعا ، وما عداه من باب التوسع . والله اعلم أ. هـ ما أردته .

مدخل حول ترتيب الكليات الخمس :

إننا في تعاملنا مع التراث لا نقف عند مسائل السلف في الوقت الذى نأخذ فيه بمناهجهم ، تلك المناهج التى تعنى تطبيق الوحى على الوجود أو المطلق على النسبى فى طرفه التاريخى ، فلنعمل على تشغيل مناهجهم من أجل تزويد النظم والأدوات التى نستطيع من خلالها القيام بعملية توليد هذه المناهج لتتوافق مع نمط المعيشة المعاصرة بما فيها من مستجدات مفروضة على واقعنا فضلا عن هجوم الآخر علينا .

من هنا فترتيب الكليات الخمس على نسق معين عند السلف ، قد أدى دوره فى وقتهم، واستوعب جميع المسائل القائمة أو المحتملة فى أوانهم إلا أنه فى العصر الحاضر ، ومع سرعة تطور أنماط الحياة والانطلاقة الهائلة فى ثورة المعلومات والتقدم التقنى – أصبح من الضرورى إعادة تشغيل هذه الكليات الخمس ، ولكن بطريقة أكثر فاعلية مع مقتضيات ومتطلبات هذا العصر ، وبذلك فنحن لم نخالف مناهج السلف فى ترتيبها ، بل رتبناها بدرجة تسمح بتشغيلها أكثر مع معطيات الحضارة الإنسانية المتشابكة منذ بداية هذا القرن إلى الآن .

والترتيب الذى نراه متوافقا وهذا الاحتياج كالتالى :

حفظ النفس ثم العقل ثم الدين ثم النسل ثم المال . على حين أن القدامى قد رتّبوها ترتيباً مخالفاً لذلك (٧٥) باعتبار أن مرادنا بالدين هنا : الشعائر التى تحتاج إلى النية أو العبادة المحضة أو محض التعبد ولو كان فى المعاملات ، أو هو إدراك ، وليس مقصودنا بالدين هنا الإسلام ، بل الإسلام فى ذلك الاصطلاح أعم من الدين بهذا المفهوم وبالتالى فهو يشمل هذه المقاصد الخمس ، وحينئذ تحل مشكلات كثيرة.

فالإسلام عبارة عن خطاب الله سبحانه وتعالى للبشر ، وخطاب الله للبشر – كما عرف – وضع إلهى مسوق لذوى العقول السليمة إلى ما فيه منفعة دينهم ودنياهم ، إذن فنحن فى إطار وضع كلمات بإزاء مصطلحات حتى نفهم وحين نضع كلمات بإزاء معان

فإنه لابد أن تتعارض مع وضع آخر ، قد وضعه العلماء السابقون ، وحينئذ فلا يكون هناك خلاف فى المعنى ، بل يكون خلافا فى الوضع .

وهذا الترتيب وإن كان جديدا إلا أنه لا يخرج عن كلام السابقين أو يعارضهم وبالتالى فهو لا يخرج أيضا عن الدليل الشرعى فيكون بدعة مثلا ، وإنما هو مدخل من المداخل التى يستقيم معها حال الأمة فى العصر الراهن .

وهذا المدخل مؤداه أن الإسلام وهو خطاب الله سبحانه وتعالى للبشر ، أمر بأوامر ، ونهى عن نواهٍ ، هذه الأوامر والنواهى مقصدها هو أن يحافظوا على أنفسهم وعلى عقولهم فى تلك النفوس ، وأن يحافظوا كذلك على صلتهم بربهم تحقيقا للمقصد الأول من وجود البشرية متمثلة فى النفس والعقل وهو (العبادة) ثم أمرهم بعد ذلك أن يحافظوا على نسلهم وحقوقهم وعمارة الأرض ، وهو الذى يحقق العمارة والعبادة ، والعمارة من خلال تلك العبادة هى التى تقوم بها الدنيا ، وهى أيضا تقوم بها الآخرة .

هذا الترتيب منطقى : وترتيب الكليات الخمس على نحو ما قررناه : " النفس ، العقل ، الدين ، النسل ، المال " هو ترتيب منطقى وله اعتبار ، حيث إنه يجب المحافظة أولا على النفس التى تقوم بها الأفعال ، ثم على العقل الذى به التكليف ، ثم نحافظ على الدين الذى به العبادة وقوام العالم ، ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ العقل والذات والدين، وهو المحافظة على النسل الناتج من الإنسان ، وما يتعلق أو ما يندرج تحت هذا العنوان الكلى من المحافظة على العرض وحقوق الانسان وكرامته ، ثم بعد ذلك نحافظ على قضية المُلك ، وهى التى بها عمارة الدنيا عند تداولها ، ذلك المال الذى اذا ما تدوول ، فإنه يمثل عصبا من أساسيات الحياة .

نماذج لثمرة هذا الترتيب :

من خلال هذا المدخل ، وبتصور العلاقة القائمة بين الإسلام والمقاصد الخمسة والتى منها الدين ، ينبنى عندنا أمور :

١ – علاقتنا مع الآخرين فى الداخل والخارج ، وأنها مبنية فى الداخل على الرعاية وفى الخارج على الدعوة ، وبذلك يكون خطابنا للعالمين معقولا ، إذ فى علاقاتنا مع الآخرين نبين لهم أن الإسلام هذا أوسع من أن يكون دينا ، إذ هو خطاب الله للبشر وخطاب الله للبشر يشتمل على ما يمكن للإنسان أن يقيم به حضارة ، وعلى ما يمكن أن يعمر به الأرض، وكذلك على ما يمكن أن يعبد به الله سبحانه وتعالى ويطيع أوامره تفصيلا لا إجمالا ، وعلى ذلك فلابد لمن فى الداخل أن يندرجوا تحت ذلك الإسلام وحضارته ، حتى وإن لم يندرجوا تحت ديننا .

ومن هنا يتبين لنا أن هذا الإسلام يشتمل على (دين) يختص به من أسلم وآمن بالله ورسوله ، و(دولة) تحافظ على الناس وتحافظ لهم أيضا على المقاصد الخمسة التى منها الدين الذى أباح الله سبحانه وتعالى التعدد فيه داخل هذا النطاق ، أو تحت هذه المظلة ، فأباح لأهل الكتاب أن يمكثوا بيننا وأن يصبحوا مواطنين لنا ، وأن نأكل ونشرب ونتزوج منهم ، وإن كان ديننا يمنعنا أن يتزوجوا منا ، وإن كان أيضا يمنعنا من بعض طعامهم ، إلا أنه على مستوى الإسلام هم يعيشون بيننا ولغتنا واحدة وحضارتنا واحدة وأمالنا وآلامنا واحدة ... الخ هذا من ناحية الآخر الذى بالداخل . أما الآخر الذى فى الخارج فالعلاقة بيننا وبينهم مبنية أصلا على الدعوة ، وليس بيننا وبينهم علاقة سلم ولا علاقة حرب ، وإنما يأتى السلم والحرب عرضا لقضية الدعوة ، فإذا منعنا أو تجبر علينا يكون الحرب ، وآخر العلاج الكى، وإذا لم يكن كذلك فإن جنحوا للسلم " فاجنح لها " " ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا " إلى غير ذلك من النصوص التى تدعو إلى السلام وإلى السلم ، وهى لا تعارض قوله تعالى : ﴿ **واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم** ﴾ لأن هذا عرض وذاك عرض ، وإنما الأصل : " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن " وكذلك " لا إكراه فى الدين " ولا يتطرق إلينا فى هذا المقام القول بنسخ آية السيف لغيرها إذ أنهم لم يتفقوا على ذلك – فضلا عن أن كل آية اتفقوا على أنها ناسخة – بل اختلفوا فيها ، أضف إلى ذلك الغموض الشديد الذى يكتنف أصل القول بالنسخ . من هنا ومع كوننا الآن فى باب التأصيل والعمق والتنظير ، فلا نستطيع الأخذ بالاحتمالات . والقرآن بأساسياته وكذا السنة لا ينفيان هذا التصور .

ومن فروع هذه المسألة ، اختيار ابن تيمية للكافر العادل بدل المسلم الجائر فى عمارة الدنيا ، إذ العدل أساس الملك .

فابن تيمية يرجح هذا حيث وافق الكافر العادل – هنا – حضارة الإسلام ، وإن خالف دين الإسلام ، حيث إن منشأ هذه الحضارة هو العدل الذى به قوام النفس والعقل والنسل والمال ، ذلك الأمر الذى تقوم به الدنيا فى حين أن الجور يذهبها ، فالمسلم وإن كان متعلقا بدين ، إلا أنه – وفى حالة جوره – يذهب القيمة التى تنبثق بالمقاصد الأخرى التى بها العبادة والعمارة ، وهذا لا يحقق النتيجة فى الخارج ومن هنا يتنزل كلام ابن تيمية ، أضف إلى ذلك أن كلامه يمكن أن يتخرج على أنه من قبيل تقديم المصلحة العامة على الخاصة . وهو ما يؤكد ويؤيد ما قررناه فى ترتيب الكليات .

ويؤيد هذا ما قاله الإمام الشعرانى ، من أن المسلم إذا دخل أرض كفر فعليه أن يلتزم بقوانينهم ، لأن الله قد ألهمهم بها لعمارة الدنيا ، فهى إذن لا تتعارض وما يريده المسلم ويراه ، وطالما أنها من إلهام الله لهم ، فلابد أن تكون مندرجة تحت الإسلام بالمعنى العام الذى هو أوسع من مفهوم الدين بالمعنى الذى اخترناه .

– الإسلام دين وحضارة : الإسلام دين عالمى ينظم البشر جميعا ، ولا يمكن أن يحصر فى قوم بعينهم ، وهذه العالمية التى تستوعب كل الطوائف بمالا يتعارض مع الدين ، جعلت علاقة الإسلام بالبشر جميعا على مستويين :

الأول : أن يؤمنوا به ويدخلوا فيه . وبالتالى يدخلون تحت مظلة المقاصد الخمسة كلها .

الثانى : أن يحترموه ويتركوه يسعى للوصول بين الناس ، فيكفوا أيديهم عن المسلمين ويندرجوا تحت حضارته المتمثلة فى نظام الحياة المتحقق بمقاصده دون الدين .

ومن هنا يُلقى الإسلام بحضارته فى الأرض من خلال شقيةّ (الوحى والوجود) ، الأمر الذى ينتفى معه أية تبعية للغير ، فضلا عن تحطيم كل دعاويهم التى يروجونها فى العالم عامة وبين الأمة الإسلامية خاصة ، فلا نرتمى فى أحضان الغير بدون أساس فنفقد هويتنا وحضارتنا وكل مقوماتنا .

أضف إلى ذلك أن هذه الكليات الخمس – كما وضعوها – قد أقرت فى جميع الأديان، بمعنى أنها مقرة فى أصل الخلقة ابتداء من آدم وخطاب الله تعالى له وانتهاء بمحمد وخطاب الله تعالى له ، وفى هذه المسيرة خاطب الله البشرية بأن يحفظوا هذه المناحى الخمسة .

ونحن نتفق – كمسلمين – لنا شرعة خاصة فى جانب الدين ، مع باقى الأمم فى أربعة من هذه المقاصد ، ونختلف معهم فى قضية الدين ، مع أننا نقرهّم كذلك على حفظ أصله، وهو أن يكون للإنسان دين يؤمن من خلاله بأن هناك منهجا يوصل إلى رضا الله عز وجل.

ويتفرع على هذه المسألة ويتضح لنا ، أن الإسلام دين ودولة ، دين بالمعنى الأخص الذى بيناه فيما سبق ، ودولة يحافظ على المقاصد الأربعة الباقية مع ملاحظة أن الدين وإن تأخر فى هذا الترتيب ، لأنه لا يقوم إلا بقيام النفس والعقل ، إلا أن أحكامه تضرب بظلالها واطنابها على المقاصد كلها ، بما يجعلها لا تقوم إلا به ، إذ إن الوحى هو الحاكم المنظم للوجود ، مما يؤكد أن المندرج تحتها متحقق بالإسلام حضارة ودولة ، ومن هنا ينصاع لأحكامه وإن لم يدينوا بدياناته .

بعض الاعتراضات الواردة على هذا الترتيب والرد عليها :

– يدعى بعضهم الاجماع على ترتيب الإمام الغزالى :" الدين ثم النفس ثم العقل فالنسل فالمال " ويرى أن استقراء موارد الشرع يدل على ذلك .

والرد على ذلك : بأن هذا الإجماع لم يحكه أحد من العلماء السابقين المعتبرين بل هو من إطلاقات بعض المحدثين ، فهو ادعاء يعوزه الدليل أو النقل الصحيح فضلا عن أننا لم

نخالف الغزالى فى ترتيبه ، إذ إنه قصد بالدين الإسلام ، ونحن لم نقصد ذلك ، بل أوردناه بمعناه الأخص كما أسلفنا ، وإن كنا نرى أن هذه المقاصد الخمسة تمثل دائرة واحدة فنحن وإن رتبناها إلا أنها كالخيمة ذات العمود والأوتاد الأربعة ، والخيمة هى الإسلام والعمود هو الدين والأوتاد الأربعة هى سائر المقاصد .

على أن الترتيب المنطقى وإعمال الآيات كلها فى محلها دون بعضها البعض يؤيد ما ذهبنا إليه من الترتيب ، وهذا ما سنبينه إن شاء الله تعالى فى مرحلة تأصيل هذا المدخل .

كما أن ترتيب المقاصد ورد بصورة مختلفة على غير ترتيب الغزالى ، فمثلا عند الزركشى النفس ثم المال ثم النسل ثم الدين ثم العقل " .

يرى بعضهم أن قضية الجهاد تبين لنا أن الدين مقدم على النفس ، إذ قد أودى بها فى سبيله مصداقا لقوله تعالى : إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة " .

وللرد عليه نقول : أنا لم أومر إطلاقا بالتفريط فى النفس من أجل الدين ، ولكن أمرت بالمحافظة على النفس بأفعال قد تؤدى بى إلى إهلاكها عرضا لا قصدا ، ونحن نتكلم فى المقاصد ، لا فى ما يتم من الأمور بالعرض .

ففى الجهاد لم يأمرنى ربى بأن أذهب فأقتل نفسى ، بل أمرنى أن أفعل فعلا معينا هذا الفعل أظن فيه السلامة وإن كان فيه مظنة القتل ومظنة ذهاب النفس ، لكنه ليس قاطعا فى ذهابها ، ومن هنا جاءت صيغ الحث على القتال فى القرآن أو المقاتلة وفى الجهاد أيضا محافظة على النفس ، والنفس هنا بمعنى (النفس الكلية) ولو ذهبت فى سبيل ذلك النفس الجزئية ، بمعنى آخر ، فإن الجهاد هو من قبيل تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، إذ قد يتعرض البعض للقتل أو القتال من أجل الحفاظ على باقى الأمة من ضياع أنفسها .

ويتضح لنا هذا الترتيب أيضا من خلال موقف عمار مع المشركين ، وإذن الرسول ﷺ بالنطق بكلمة الكفر حفاظا على النفس " إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان " .

وقد يعترض بعضهم بأننا فى تقديم النفس والعقل على الدين نؤول إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين .

وهذا مردود عليه ، بأن مرادنا بالعقل هنا : القدرة على الفهم ، تلك القدرة التى بها مناط التكليف .

فالأحكام العلمية والعملية متعلقة بهذا المفهوم ، وهو القدرة على الفهم ، أما استعمال العقل فى إنشاء الأحكام فهذا شئ آخر ونحن لا نقصده بهذا الاعتبار ، بل المقصود هو أن يدرك العقل الأحكام ، بمعنى أن العقل الذى له التقبيح والتحسين إنما هو ذلك الذى ينشئ الأحكام ، والذى معنا هو إدراك الأحكام بواسطة العقل ، وقد يعمل العقل فى طريق إنشاء

الحكم ولكن دوره هو دور الفهم ، ولو كان هذا الفهم مركبا (كطريق القياس) الذى يكون فيه العقل كاشفا للحكم وليس منشئا له ، لأن الذى ينشئ الحكم إنما هو الله تعالى وحده وهذا الإنشاء يظهر عن طريق كلامه سبحانه وتعالى فى القرآن وعن طريق كلام نبيه فى السنة وعن طريق إجماع الأمة حول حكم معين ، وكذلك عن طريق إعمال العقل فى استنباط حكم معين ، وفى كل ذلك فالحكم : هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع " ، فقالوا خطاب الله تعالى وحده و لم يقولوا خطاب الله ورسوله والأمة ، لأن الرسول والأمة غير منشئين ، وإنما خطاب الله تعالى المدلول عليه بالقرآن والسنة والإجماع وبإعمال العقل (القياس) وبالاستدلال (وهو باقى الأدلة المختلف فيها) وكل هذه كواشف عن الحكم وليست منشئة له .

وقد يعترض بعضهم بأن تقديم النفس على الدين يكر على حد الرده بالبطلان ويصبح لا معنى له فنقول : بأن هذا يتصور لو قصدنا بالدين فى هذا الترتيب (الإسلام) أما إذا عرفنا أن المقصود بالدين هنا هو المعنى الأخص الذى قلنا لأدركنا أن هذا الترتيب أدق من سابقه فى هذا الاسم فهو يفرق بين عدم الالتزام بأصل الإيمان وما هو معلوم ضرورة من الدين (وذلك هو الإسلام) وبين عدم الالتزام بالشعائر الدينية (وهو مقصودنا من الدين) فنراه يعد الأول كفرا ينهدم معه الإسلام نفسه ، وبالتالى المقاصد كلها عقيدة ونظاما بينما يعد الثانى فسقا لا يهدم المقاصد الأربعة الأخرى المتعلقة بالوجود والحضارة .

بل إننا نرى أن هذا الترتيب يفرق بدقة بين الكفر والنفاق وعليه فلا يقتل المنافق لظهور إسلامه . وذلك ما يتفق مع النصوص كلها ويتواءم مع القاعدة العريضة " هلا شققت عن قلبه ؟! "

وما نحب أن نضيفه : هو أن هذه الترتيبات والتقسيمات فى الواقع هى تقسيمات نظرية لمزيد من التشغيل والتفعيل ، وإن كان الواقع مركبا من هذا كله تركيبا يصعب فيه هذا الفصل ، إذ لا تنفك ذات الإنسان عن عقله أو دينه أو نسله ومشاعره ، فهو مركب من كل هذا .

الفصل الخامس
القواعد والنظريات الفقهية

التقعيد الفقهي : إن طريقة التقعيد الفقهي التي ظهرت بوضوح مع القرن الرابع الهجرى(٧٥) لخدمة الفقه جديرة بالنظر والتوقف عند آلياتها وبيان كيفية حدوثها ومحاولة الاستفادة من هذا كله فى دراسة عقلية المجتهد فى الفقه الإسلامى من ناحية ، وكيفية تشغيل هذه القواعد على هذه المستجدات من ناحية أخرى (٧٦) .

– ١ –

من الملاحظ أن عملية السعى نحو الكلى الضابط للجزئيات وردت فى السنة المطهرة فى مثل أحاديث " قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن " أو " يس تعدل ربع القرآن " على مذهب من فسرها على نحو ذلك (٧٧) .

ثم نرى أمثال ذلك عند عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى والذى ورد فيه : أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى اليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، لا يمنعك قضاء قضيته ، راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك ، أن تراجع الحق ، فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل ، الفهم فيما يختلج فى صدرك ، مما لم يبلغك فى الكتاب والسنة ، اعرف الأمثال والأشباه ، ثم قس الأمور عندك ، فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى " فهذه قطعة من كتاب عمر رضى الله تعالى عنه . وكتاب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى ، أخرجه الدار قطنى فى السنن

قال حدثنا أبو جعفر محمد بن سليمان بن محمد النعمانى ، أخبرنا عبد الله بن عبد الصمد بن خداش أخبرنا عيسى بن يونس ، أخبرنا عبيد الله بن حميد عن أبى المليح الهذلى قال : كتب عمر بن الخطاب إلى موسى الأشعرى : أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة .. إلخ . وأخبرنا محمد بن مخلد ، أخبرنا عبد الله بن أحمد بن حنبل ، حدثنى أبى ، أخبرنا سفيان بن عيينة أخبرنا إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة ، وأخرج الكتاب فقال : هذا كتاب عمر ثم قرئ على سفيان من ها هنا إلى موسى الأشعرى أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ... إلخ . سنن الدار قطنى كتاب الأقضية ٤/٢٠٦ ، ٢٠٧ وأخرجه البيهقى فى المعرفة : قال صاحب التعليق المغنى شمس الحق العظيم آبادى : وأخرجه البيهقى فى المعرفة : أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن اسحاق الصنعانى ، حدثنا محمد بن عبد الله بن كناسة ، حدثنا جعفر بن برقان عن معمر البصرى عن أبى العوام البصرى ، قال : كتب عمر ، فذكره .

والبيهقى فى السنن الكبرى : حدثنا أبو طاهر الفقيه املاءً وقراءةً ، أنبانــا أبـو حـامد بـن بلال ، حدثنا يحى بن الربيع المكى حدثنا سفيانُ عن إدريس الأودى قال : أخرج إلينا سعيد بن أبى بردة كتابا ، فقال : هذا كتاب عمر رضى الله عنـه إلى أبـى موسـى رضـى الله عنـه فذكر الحديث ، قال فيه : الفهم الفهـم فيمـا يختلـج فـى صـدرك ممـا لـم يبلغـك فـى القـرآن والسنة أعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلـك ... إلخ . السـنن الكـبرى للبيهقـى (كتاب اداب القاضى ١١٥/١٠) .

وقال الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه : أخبرنا الحسن بن أبى بكر ، أخبرنا أبو سهل أحمد بن محمد بن عبد الله بن زياد القطان ، حدثنا ابو الحسن على بـن عبـد الملـك بـن أبـى الشوارب حدثنا إبراهيم بن بشار ، حدثنا سفيان بن عينية ، حدثنا إدريـس أبـو عبـد الله بـن إدريس قال : أتيت سعيد بن أبى بردة فسألته عن رسائل عمر بن الخطاب التى كان يكتـب بها إلى أبى موسى الأشعرى ، وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبى بردة ، فأخرج إلىّ كتبا ، فرأيت كتابا منها : أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسـنة متبعـة ... إلخ . الفقيـه والمتفقـه ٢٠٠/١ .

وقال ابن حزم فى إحكام الأحكام : حدثنا أحمد بن عمر العذرى ، حدثـنا أبـو ذر عبـد بن احمد الهروى ، حدثنا أبو سعيد الخليل بن أحمد القـاضى السجستانى ، حدثـنا يحى بـن محمد بن صاعد ، حدثنا يوسف بن موسى القطان ، حدثنا عبيد الله بن موسى ، حدثنا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه قال : كتب عمـر بـن الخطـاب إلى موسـى الأشـعرى - فذكر الرسالة - وفيها الفهم الفهم فيما يتلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة ، ثم اعرف الأمثال والأشكال فقس الأمور عند ذلك ، ثم اعمد إلى أشـبهها بـالحق وأقربهـا إلى الله وذكر باقى الرسالة ، وحدثنا أحمد بن عمر ، حدثنا عبد الرحمن بـن الحسـن الشـافعى، حدثنا القاضى أحمد بن محمد الكرجي ، حدثنا محمد بن عبد الله العلاّف ، حدثنا أحمـد بـن على بن محمد الوراق ، حدثنا عبد الله بن سعد ، حدثنا أبو عبد الله محمد بن يحيـى بـن ابـى عمر العدنى ، حدثنا سفيان عن إدريس بن يزيد الأودى عـن سـعيد بـن أبـى بـردة بـن أبـى موسى الأشعرى عن أبيه قال : كتب عمر بن الخطاب إلى أبى موسى فذكر الرسالة، أهـ .

قال ابن حزم : لا يصح ، لأن السند الأول فيه عبـد الملـك بـن الوليـد بـن معـدان وهـو كوفى متروك الحديث ، ساقط بلا خـلاف ، وأمـا السـند الثـانى ، فمـن بـين الكرجـى إلى سفيان مجهولون ، وهو أيضا منقطع فبطل القول به جملة . اهـ إحكام الأحكـام لابـن حـزم صـ١٠٠٣. على أنه يمكن القول بأن عبد الملك متوسط ، ولم يصفه أحد إلا ابن حزم وأما أبوه فهو ثقة معروف ذكره ابن حيان فى الثقات .

وقال ابن القيم فى إعلام الموقعين : قال أبو عبيد : حدثنا كثير بن هشام عـن جعفـر بـن برقان وقال أبو نعيم عن جعفر بن برقان ، عن معمر البصـرى ، عـن أبـى العـوام البصـرى ،

وقال سفيان بن عيينة ، حدثنا إدريس أبو عبد الله بن إدريس ، قال : أتيت سعيد بن أبى بردة فسألته عن رسل عمر بن الخطاب التى كان يكتب بها إلى أبى موسى الأشعرى ، وكان ابو موسى قد أوصى إلى أبى بردة فأخرج إليه كتبا ، فرأيت فى كتاب منها وذكر الكتاب ... إلخ .

قال أبو عبيد : قلت لكثير : هل أسنده جعفر ؟ قال : لا ، قال ابن القيم ، وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة ، أعلام الموقعين ١/٨٥ ، ٨٦

وقال ابن حجر فى التلخيص : أخرجه الدار قطنى والبيهقى وساقه ابن حزم من طريقين واعلهما بالانقطاع ، لكن اختلاف المخرج فيهما مما يقوى أصل الرسالة ، لا سيما وفى بعض طرقه ، أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة . التلخيص الحبير ٤/١٩٦ .

وقال شيخنا الحافظ أبى الفضل عبد الله بن الصديق فى تخريج أحاديث اللمع : الدار قطنى فى السنن من طريق عبيد الله بن أبى حميد عن ابى المليح الهذلى ، وعبيد الله بن أبى حميد ضعيف متروك ، لكن ورد من طرق تدل على ان له أصلا ؛ لا سيما وفى بعض طرقه عند الدار قطنى أن سعيد بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى أخرج الكتاب وقال : هذا كتاب عمر ثم قرئ على سفيان بن عيينة وقد تلقاه الناس بالقبول ، وجعلوه أصلا فى باب القضاء فأغنى ذلك أيما غناء . ا.هـ تخريج أحاديث اللمع صـ٢٧٩ .

- ٢ -

ثم ترى ذلك عند الإمام الشافعى (ت٢٠٤هـ) فى حديث " إنما الأعمال بالنيات " حيث يقول : يدخل فى هذا الحديث ثلث العلم " ويجعل ثلاثة أحاديث يبنى عليها الدين ، وهى طريقة تبين آلية التقعيد فى ذهن الإمام الشافعى ، ثم يأتى البيهقى (ت ٤٥٨) فيذكر خمسة أحاديث ، ثم يأتى النووى (ت٦٧٦) ويجمع أربعين حديثا من هذه التى قيل فيها إنها من قواعد الدين ، وهكذا [٧٨] ، ورأى أن هذا التوجيه إنما يبين الرغبة فى التقعيد المؤيد بالفعل النبوى الشريف ، المشتمل على الإرشاد لمثل هذا النوع من التعامل مع العلم والمعلومات .

- ٣ -

قال الإمام السيوطى فى الأشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعيه [٧٩] : اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم به يطلع على حقائق الفقه ومداركه ، ومآخذه وأسراره ويتمهر فى فهمه واستحضاره ، ويقتدر على الإلحاق والتخريج ، ومعرفة أحكام المسائل التى ليست بمسطورة ، والحوادث والوقائع التى لا تنقضى على ممر الزمان ، ولهذا قال بعض أصحابنا : الفقه معرفة النظائر . وحكى القاضى أبو سعيد الهروى أن بعض أئمة الحنفية بهراة ، بلغه أن الإمام أبا طاهر الدباس إمام الحنفية بما وراء النهر رد جميع مذهب أبى حنيفة

إلى سبع عشرة قاعدة فسافر إليه ، وكان أبو طاهر ضريراً ، وكان يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه ، فالتف الهروى بحصير ، وخرج الناس وأغلق أبو طاهر المسجد ، وسرد من تلك القواعد سبعا ، فحصلت للهروى سعلة ، فاحس به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد ، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك فرجع الهروى إلى أصحابه وتلا عليهم تلك السبع .

قال القاضى أبو سعيد : فلما بلغ القاضى حسينا ذلك رد جميع مذهب الشافعى إلى أربع قواعد :

الأولى : اليقين لا يزول بالشك ، وأصل ذلك قوله ﷺ : " إن الشيطان ليأتى أحدكم وهو فى صلاته فيقول له : أحدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا " .

الثانية : المشقة تجلب التيسير ، قال تعالى ﴿ **وما جعل عليكم فى الدين من حرج** ﴾ وقال ﷺ "بعثت بالحنيفية السمحة " .

الثالثة : الضرر يزال ، وأصلها قوله ﷺ : " لا ضرر ولا ضرار " .

الرابعة : العادة محكمة ، لقوله ﷺ : " ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن " .

قال بعض المتأخرين : فى كون هذه الأربع دعائم الفقه كله نظر ، فإن غالبه لا يرجع إليها إلا بواسطة وتكلف . وضم بعض الفضلاء إلى هذه قاعدة خامسة ، وهى " الأمور بمقاصدها " لقوله ﷺ : " إنما الأعمال بالنيات " وقال : بُنى الإسلام على خمس " والفقه على خمس ، قال العلائى : وهو حسن جدا ، فقد قال الشيخ تاج الدين السبكى : التحقيق عندى أنه إن أريد رجوع الفقه إلى خمس بتعسف وتكلف وقول جملى ، فالخامسة داخلة فى الأولى ، بل أرجع الشيخ عز الدين بن عبد السلام الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد ، بل قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح ، فإن درء المفاسد من جملتها ، ويقال على هذا : واحدة من هؤلاء الخمس كافية ، والأشبه أنها الثالثة ، وإن أريد الرجوع بوضوح فإنها تربو على الخمسين ، بل على المئتين ا.هـ .

وأمهات القواعد خمس وهى التى يدور عليها معظم أحكام الفقه ، وقد نظمها بعضهم فى قوله :

خمس محررة قواعد مذهب ... للشافعى بها تكون خبيرا

ضرر يزال وعادة قد حكمت ... وكذا المشقة تجلب التيسيرا

والشك لا ترفع به متيقنا ... وخلوص نية إن أردت أجورا

القاعدة الأولى : الضرر يزال

وهذه القاعدة مسوقه لبيان وجوب إزالة الضرر إذا وقع ، وأصل هذه القاعدة قوله ﷺ : " لا ضرر ولا ضرار " .

وهذه القاعدة ينبنى عليها كثير من أبواب الفقه : من ذلك : الرد بالعيب ، وجميع أنواع الخيارات : من اختلاف الوصف المشروط والتعزير وإفلاس المشترى وغير ذلك والحجر بأنواعه ، والشفعة لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة ، والقصاص ، والحدود ، والكفارات وضمان المتلف ، والقسمة ، ونصب الأئمة ، والقضاة ، ودفع الصائل ، وقتال المشركين والبغاة ، وفسخ النكاح بالعيوب ، أو الإعسار أو غير ذلك .

ويتعلق بهذه القاعدة قواعد :

الأولى : الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها ، ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة ، وإساغة اللقمة بالخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه وكذا إتلاف المال وأخذ مال الممتنع من أداء الدين بغير إذنه ، ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله . ولو عم الحرام قطرا بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادرا ، فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه ولا يقتصر على الضرورة .

الثانية : ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها ، ومن فروعه : لا يأكل من الميتة الا بقدر سد الرمق ومن استشير فى خاطب واكتفى بالتعريض كقوله : لا يصلح لك ، لم يعدل إلى التصريح .

الثالثة : الضرر لا يزال بالضرر ، قال ابن السبكى : وهو كعائد يعود على قولهم : الضرر يزال ولكن لا بضرر ، فشأنهما شأن الأخص مع الأعم ، بل هما سواء ، لأنه لو أزيل بالضرر لما صدق الضرر يزال ، ومن فروعها : عدم وجوب العمارة على الشريك فى الجديد وعدم إجبار الجار على وضع الجذوع ، وعدم إجبار السيد على نكاح العبد والأمة التى لا تحل له .

الرابعة : إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما .

الخامسة : درء المفاسد أولى من جلب المصالح ، فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة ، قدم دفع المفسدة غالباً ، لأن اعتناء الشارع أشد من اعتنائه بالمأمورات ، ولذلك قال ﷺ : " إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه " (٨٠) .

القاعدة الثانية : العادة محكمة .

والعادة هى الاستمرار على شئ مقبول للطبع السليم ، والمعاودة إليه مرة بعد أخرى وهى المرادة بالعرف العملى ، فالمراد بها حينئذ ما لا يكون مغايرا لما عليه أهل الدين والعقل

المستقيم ولا منكرا فى نظرهم ، والمراد من كونها عامة ، أن تكون مطردة أو غالبة فى جميع البلدان ، ومن كونها خاصة : أن تكون كذلك فى بعضها ، فالاطراد والغلبة شرط لاعتبارها سواء كانت عامة أو خاصة .

وأصل هذه القاعدة ، قول ابن مسعود رضى الله عنه : " ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح " وهو حديث حسن وإنه وإن كان موقوفا عليه فله حكم المرفوع ، لأنه لا مدخل للرأى فيه . ويتعلق بهذه القاعدة مباحث منها :

المبحث الأول : فيما تثبت العادة ، وفيه فروع ، منها : الجارحة فى الصيد لابد من تكرار يغلب على الظن أنه عادة ، ولا يكفى مرة واحدة قطعا ، وفى المرتين والثلاث خلاف .

- القائف : لا خلاف فى اشتراط التكرار فيه ، وهل يكتفى بمرتين أو لابد من ثلاث ، وجهان .

- اختبار الصبى قبل البلوغ بالمماكسة ، قالوا : يختبر مرتين فصاعدا حتى يغلب على الظن رشده .

المبحث الثانى : انما تعتبر العادة إذا اطردت ، فإن اضطربت فلا ، وإن تعارضت الظنون فى اعتبارها فخلاف ، وفى ذلك فروع :

- باع شيئا بدراهم وأطلق ، نزل على النقد الغالب ، فلو اضطربت العادة فى البلد وجب البيان وإلا يبطل البيع .

- غلبت المعاملة بجنس من القروض ، أو نوع منه ، انصرف الثمن إليه عند الإطلاق فى الأصح كالنقد .

- استأجر للخياطة والنسخ والكحل ، فالخيط والحبر والكحل على من ؟ خلاف ، صحح الرافعى فى الشرح ، الرجوع فيه العادة ، فإن اضطربت وجب البيان ، وإلا فتبطل الإجارة (٨١) .

القاعدة الثالثة : المشقة تجلب التيسير

المشقة تجلب التيسير ، لأن الحرج مدفوع بالنص ، ولكن جلبها التيسير مشروط بعدم مصادمتها نصاً ، فإذا صادمت نصاً روعى النص دونها ، والمراد بالمشقة الجالبة للتيسير المشقة التى تنفك عنها التكليفات الشرعية ، أما المشقة التى لا تنفك عنها التكليفات

الشرعية ، كمشقة الجهاد وألم الحدود ورجم الزناة وقتل البغاة والمفسدين والجناة فلا أثر لها في جلب تيسير ولا تخفيف .

والأصل في هذه القاعدة ، قوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ وقوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ وقوله ﷺ : " بعثت بالحنيفية السمحة " وغير ذلك وأسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة :

الأول : السفر ، وتيسيراته كثيرة منها القصر والفطر والمسح أكثر من يوم وليلة في السفر الطويل ومنها تحميل الشهادة للغير في غير حد وقود . ومنها الجمع في الصلاة وغير ذلك .

الثاني : المرض ، وتيسيراته كذلك كثيرة ومنها : التيمم عند مشقة استعمال الماء والفطر في رمضان ، تأخير إقامة الحد على المريض – غير حد الرجم – إلى أن يبرأ .

الثالث : الإكراه .

الرابع : النسيان .

الخامس : الجهل .

السادس : العسر وعموم البلوى كالصلاة مع النجاسة المعفو عنها .

السابع : النقص ، كالصغر والجنون والأنوثة (٨٢).

القاعدة الرابعة : اليقين لا يزال بالشك

اليقين لغة : العلم الذي لا تردد معه ، وهو في أصل اللغة : الاستقرار . وفي الاصطلاح: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت عن دليل .

والشك : التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر .

وهذه القاعدة من أمهات القواعد التي عليها مدار الأحكام الفقهية ، وقد قيل إنها تدخل في جميع أبواب الفقه ، والمسائل المخرجة عليها من عبادات ومعاملات وغيرها يبلغ ثلاثة أرباع علم الفقه . ومعناها : ان ما كان ثابتا متيقنا لا يرتفع بمجرد طروء الشك ، لأن الأمر اليقيني ، لا يعقل أن يزيله ما هو أضعف منه ، بل ما كان مثله أو أقوى ، هذا ولا فرق بين أن يكون اليقين السابق مقتضيا للحظر أو مقتضيا للإباحة ، فإن العمدة عليه في كلتا الحالتين ، ولا يلتفت إلى الشك في عروض المبيح على الأول ، وعروض الحاظر على الثاني ودليل هذه القاعدة ، ﷺ : إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا ؟ فلا يخرجن من المسجد ، حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا " . ويندرج في هذه القواعد عدة قواعد : منها قولهم : " الأصل بقاء ما كان على ما كان " .

ومن أمثلة ذلك : من تيقن الطهارة وشك فى الحدث فهو متطهر ، أو تيقن فى الحدث وشك فى الطهارة فهو محدث .

ويدخل فيها قاعدة أخرى : من تيقن الفعل وشك فى القليل أو الكثير حمل على القليل لأنه المتيقن ، اللهم إلا أن تشغل الذمة بالأصل فلا تبرأ إلا بيقين . وغير ذلك [٨٣] .

القاعدة الخامسة : الأمور بمقاصدها

الأمور جمع أمر ، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها ، ومنه قوله تعالى ﴿ **إليه يرجع الأمر كله** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **قل إن الأمر كله لله** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **وما أمر فرعون برشيد**﴾ أى ما هو عليه من قول أو فعل ، ثم إن الكلام على تقدير مقتضى ، أى : أحكام الأمور بمقاصدها ، لأن علم الفقه إنما يبحث عن أحكام الأشياء لا عن ذواتها .

والأصل فى هذه القاعدة قوله ﷺ : " إنما الأعمال بالنيات " حديث صحيح وهذه القاعدة تجرى فى كثير من الأبواب الفقهية ، قال ابن مهدى : حديث النية يدخل فى ثلاثين بابا من الفقه ، وقال الشافعى يدخل فى سبعين .

ومن الأبواب الفقهية التى تجرى فيها هذه القاعدة : المعاوضات والتمليكات المالية والإبراء ، وتجرى فى الوكالات وإحراز المباحات ، والضمانات والأمانات ، والعقوبات وقد شرعت النية لتمييز العبادات من العادات وتمييز رتب العبادات بعضها من بعض . ومن ثم ترتب على ذلك أمور : أحدها : عدم اشتراط النية فى عبادة لا تكون عادة أولا تلتبس بغيرها ، كالايمان بالله تعالى والمعرفة والخوف والرجاء .

الثانى : اشتراط التعيين فيما يلتبس دون غيره ، قال فى شرح المهذب : ودليل ذلك قوله ﷺ : " وإنما لكل امرئ ما نوى " فهذا ظاهر فى اشتراط التعيين ، لأن أصل النية فهم من أول الحديث .

الثالث : ما يترتب على ما شرعت النية لأجله وهو التمييز ، اشتراط التعرض للفرضية ، وفى وجوبها فى الوضوء والغسل والصلاة والزكاة والصوم والخطبة ، وجهان : والأصح اشتراطها فى الغسل دون الوضوء ، لأن الغسل قد يكون عادة ، والوضوء لا يكون إلا عبادة .

الرابع : اشتراط الأداء والقضاء ، وفيهما فى الصلاة أوجه : أحدها : الاشتراط ، والثانى: تشترط نية القضاء دون الأداء ، والثالث : إن كان عليه فائتة اشترط فى المؤداة نية الأداء ، وإلا فلا ، والرابع : وهو الأصح : لا يشترطان مطلقا [٨٤] .

ما الذى يتم فى ذهن المجتهد والفقيه حتى تتم عملية التقعيد ؟ فالقاعدة هى : قضية كلية منطبقة على جميع جزئياته ، ومن هنا ، فإن التقعيد سعى إلى إدراك الكل ، وعلى ذلك فهو انتقال من مستوى إلى مستوى أعلى منه فى تدرج الفرد والنوع والجنس المنطقيين ، وهذا ما يمكن أن نسميه بالتجريد ، وعملية التجريد هذه محاولة :

١ - لبيان المشترك فى الكثرة المبحوثة .

٢ - وفيها يتم إسقاط المشخصات .

٣ - ويتم أيضا مراعاة الفروق بين ما ظاهره التشابه .

٤ - وكذلك مراعاة ما يدخل فى القاعدة من فروع مع استثنائه ، حيث تعد هذه الفروع عند إغفالها أو إغفال موجب استثنائها معطلة لعملية التقعيد .

٥ - كما تراعى الجوامع وهو الجمع بين ما ظاهره الافتراق لنفس السبب .

- ٥ -

وفى محاولة لبيان عملية التجريد على قاعدة : الميسور لا يسقط بالمعسور ، وهى المأخوذة من قوله ﷺ : " إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم " والتى يقول عنها السيوطى فى الأشباه والنظائر : وبها رد أصحابنا على أبى حنيفة قوله : إن العريان يصلى قاعداً ، فقالوا : إذا لم يتيسر ستر العورة فلم يسقط القيام المفروض [٨٥] ؟

أقول فى محاولة لبيان عملية التجريد هذه أورد فروعاً من تلك القاعدة وأبين كيف توصل الفقيه منها إلى التقعيد والصياغة المذكورة ، ثم ألحق بها أو شغلها ذلك التشغيل البديع بين الشافعية والحنفية .

- ٦ -

فمن فروعها :

١ - إذا كان مقطوع بعض الأطراف يجب غسل الباقى جزماً .

٢ - القادر على بعض السترة يستر به القدر الممكن جزماً .

٣ - القادر على بعض الفاتحة يأتى به بلا خلاف .

٤ - لو انتهى فى الكفارة إلى الإطعام فلم يجد إلا إطعام ثلاثين مسكيناً ، فالأصح وجوب إطعامهم وقطع به الإمام [٨٦] .

فإذا قمنا بتحليل الفرع الأول إلى عناصر تمكن من عملية التجريد لوجدنا أن الفرع يتحدث عن بتر بعض الأطراف التى يجب غسلها ، وهنا يمكن أن تتصور عملية الغسل وترى فيها :

١ - محلاً .

٢ - أداةً .

٣ - فعلا .

فالمحل هو العضو المغسول والأداة هى الماء والفعل هو الغسل وترى أن المحل قد ذهب بعضه وبقى بعضه فى حين لم يتعرض الفعل ولا الأداة إلى النقصان فانتقالنا فى التحليل من اليد إلى الطرف وهو كلى بالنسبة لليد ، ثم من الطرف إلى المحل وهو كلى له من ناحية ، وتصورنا لعناصر العملية التى ينتمى إليها الفرع من ناحية أخرى يمثل عملية التجريد التى إذا أكملناها بإسقاط المشخصات فى الطرف الأول لتبقى لنا أن الباقى حكمه الفعل .

وإذا تأملنا فى الفرع الثانى نجد لدينا أداة ، وهى السترة محل العورة ، وفعل وهو الستر وأن الخلل والنقص هنا حدث فى الأداة وليس فى المحل كما حدث فى الفرع الأول ، ومع عملية التجريد بالسعى لإدراك الكلى وإسقاط المشخصات نخرج بأن الباقى من الأداة (السترة) حكمه الفعل (الستر به) وهو عين ما توصلنا إليه فى الفرع الأول .

وإذا تأملنا الثالث نجد أن الصورة تتكون أيضا من فعل وهو القراءة ، ومحل وهو اللسان وأداة وهى حروف الفاتحة ، وتجد أن ما يعيق الإتمام هنا قد يكون راجعا إلى خلل فى الفعل حيث لا يقدر لأى عارض عن القراءة أو راجعا إلى المحل بوجود آفة فى اللسان أو الأداة بخلل فى تحصيل حروف الفاتحة لعدم حفظ أو فهم أو استرجاع ، وترى الحكم عند وجود أى من هذه الأنواع من الخلل أنه يأتى بما يستطيع ، أى أن الباقى حكمه الفعل .

والفرع الرابع يحلل إلى محل ، وهو ستون مسكينا ، وأداة وهى الطعام ، وفعل وهو الإطعام ، وقد يكون الخلل راجع إلى المحل حيث لا يوجد إلا ثلاثون ، أو الأداة حيث لا يملك أو لم يجد إلا ما يطعم الثلاثين ، أو الفعل وهو عدم القدرة على توصيل الطعام إلا إلى الثلاثين ، وترى الحكم فى كل ذلك إنما هو أن الباقى حكمه الفعل .

وعلى ما تقدم يمكن جمع هذه الفروع كلها تحت قاعدة واحدة مؤداها أن الباقى من المحل أو الأداة او الفعل حكمة الإيقاع .

ثم يأتى دور الصياغة وهى تحويل ذلك إلى عبارة تشتمل على محسنات بلاغية أو بديعية وهى ما أسماها العلماء بعملية الترقيق والتنميق [٨٧] .

فالترقيق : صوغ المعنى بعبارة بليغة ، والتنميق : إدخال المحسنات البديعية ليسهل انتشارها وحفظها ، وترى هنا (الميسور لا يسقط بالمعسور) عبارة وجيزة وبها سجع بين الميسور والمعسور وفيها مقابلة وطباق بينهما .

- ٧ -

وهناك ما استثنى من هذه القاعدة ، والفروع فى علاقتها مع القاعدة نوعان :

١ - إما أنها منها ومنع مانع من أخذ حكمها وتسمى مستثناة من القاعدة .

٢ - وإما أنها يظن بها اندراجها ببادئ الرأى ، ثم عند التأمل يظهر أنها ليست من فروع القاعدة ، فمثال الأول : القادر على صوم بعض يوم دون كله ، لا يلزمه إمساكه وهنا نرى أن ذلك الفرع من فروع القاعدة ، ولكن منع من اندراجه تحت حكمها التناقض الحاصل عند تصور ذلك الاندراج ، لأن الفطر إن تم فى أول اليوم ، والإمساك فى آخره ، لم يحصل الامتثال فى تحقيق الأمر بالإمساك من الفجر إلى الغروب ، وإن وقع آخر اليوم أبطل أوله .

ومثال الثانى : واجد بعض الرقبة فى الكفارة لا يعتقها ، بل ينتقل إلى البدل بلا خلاف ولو حللنا ذلك الفرع لوجدناه أيضاً به محل (الرقيق) أداة (بعض الرقبة) الفعل (الإعتاق) ونلاحظ هنا اتحاد المحل والأداة ، ولكن ليس هذا هو الذى أخرج الفرع عن اندراجه تحت حكم القاعدة ، بل قاعدة أصولية تمنع من استنباط معنى من النص يكر عليه بالبطلان (٨٨) . لأن ذلك يذهب بمقاصد الشرع الشريف من التشريع ، فلو عتق بعض الرقيق لا يتم الامتثال باعتاق الرقبة مع إمكان الانتقال إلى خصلة أخرى من خصال الكفارة وهنا الانتقال المأمور به فى الشرع ، الفرع من قضية الإعسار التى تشتمل عليها القاعدة فيصلح أن نقول إنه ليس من فروعها .

- ٨ -

لابد إذن من الاهتمام بعملية التجريد وعمل المزيد من الدراسات حولها ، لأنها تمثل آليات يمكن أن تساعد فى عملية الاجتهاد وفى عملية فهم القواعد وتشغيلها ، أى فى عملية الإلحاق بها ، ولم يكتب أحد إلى الآن فى هذه العملية بالتفصيل ، وإن كانت مباحث المنطق العربى من ناحية ، ومسالك العلة فى باب القياس من علم أصول الفقه خاصة تنقيح المناط والسبر والتقسيم من ناحية ثانية ومباحث العلل فى النحو العربى من ناحية أخرى ، تساعد كثيراً فى رسم ملامح وخطوات التجريد ، كما يساعد على صياغتها دراسات تحليل المضمون وعلم الدلالة (السيمانتيك) وعلم النص والخطاب فى جانبه اللغوى فى الدراسات المعاصرة .

إن لدينا عدداً كبيراً من الفروع الفقهية ، فكتاب المغنى لابن قدامة وهو شرح على مختصر الخرقى يشتمل على ٢٠٢٧ مسألة ، على أن كل مسألة لها فروع ولكل فرع صور مختلفة ونرى اختلاف العادّين لجمل الفقه فى ضوء الأنوار فى شرح المنار لحسين بن إبراهيم ابن حمزة بن خليل الأولوى ، حيث يقول عند ترجمته للإمام أبى حنيفة (ص٦ وجه١/وب) قال مولانا درة فى حاشيته على شرح التفتازانى : قال الإمام صدر الأئمة : بلغت مسائل أبى حنيفة خمسمائة ألف مسألة ، مع ما أودع فى كتبه من المسائل الغامضة المبنية على خفيات النحو وأسرار العربية ودقائق الحساب .

وذكر الخطيب الخوارزمى : أنه وضع ثلاث آلاف وثمانين مسألة ، وقيل ستين ألف مسألة ذكره فى الانتصار .

وذكر فى العناية شرح الهداية ما وضعه أصحابنا من المسائل الفقهية ألف ألف ومائة وسبعون ألف ونيف مسألة) انتهى ما أردته (٨٩) .

وأقول : إن هذا العدد الضخم إنما هو باعتبار الصور والتفاريع على أنه يحتاج إلى تلك القرون التى سادت فيها عملية التقعيد بآليات التجريد التى أشرنا إليها .

ونلاحظ أن القواعد قد بدأت بعدد قليل (سبع عشرة قاعدة فى رواية من نسبها إلى أبى طاهر الدباس الحنفى ، وخمس قواعد عند القاضى حسين ... إلخ) ، ثم بدأت فى الزيادة حتى يقول تاج الدين السبكى (ت٧٧١هـ) إنها تربو على الخمسين بل على المئتين . ونجد قواعد ابن المقرى قد زادت على الألف وخمسمائة ، وإذا راعينا الضوابط الخاصة بكل باب فإنها تربو أيضا على ذلك ، فالضوابط والقواعد الموجودة فى ربع العبادات من كتاب مغنى المحتاج شرح المنهاج للخطيب الشربينى تصل إلى عدة مئات ، وكذلك نرى أنها أكثر من مائتين عند الزركشى فى المنثور فى القواعد . ونخرج من هذا كله أن عملية التقعيد مستمرة وينبغى أن تستمر .

- ١٠ -

ونختم بذكر طائفة من الكتب التى ألفت فى القواعد والجموع والفروق منها :

أصول الكرخى (ت٣٤٠هـ) وتأسيس النظر للدبوسى (ت٤٣٠هـ) والأشباه والنظائر لابن نجيم (ت٩٧٠هـ) وشرحه للحموى غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر ، وخاتمة مجامع الحقائق لأبى سعيد الخادمى (ت١١٧٦هـ) وقواعد مجلة الأحكام العدلية (١٩٩٢) وما جرى عليها من شراح ، والفوائد البهية فى القواعد والفوائد الفقهية لأبى حمزة مفتى الشام (ت١٣٠٥هـ) وشرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا وهى قواعد المجلة

(طبع منه جزءان والباقي في دور الطبع) كل هذه الكتب مطبوعة وهي على مذهب الحنفية ومنها الفروق للقرافي (ت٦٨٤هـ) والقواعد للمقرى (ت٧٥٨هـ) وايضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي (ت٩١٤هـ) وعدة البروق جمع ما في المذهب من الجموع والفروق ، له أيضا وكلها في مذهب مالك وكلها مطبوعة ومنها قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) الأشباه والنظائر لابن الوكيل (ت٧٦٦هـ) والأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) والمنثور في القواعد للزركشي (ت٧٩٤هـ) ومطالع الدقائق في تحرير الجوامع والفوارق للأسنوى (ت٧٧٢هـ) والأشباه والنظائر للسيوطي (ت٩١١هـ) وهي على مذهب الشافعية وكلها مطبوعة [٩٠] ، ومنها القواعد النورانية لابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) ، وقواعد ابن رجب (٧٩٥هـ) وقواعد مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد للعلامة القارئ (ت١٣٥٩هـ) وكلها على مذهب الحنابلة وكلها مطبوعة .

وهذا التراث يمكننا من دراسات غاية في الثراء نستخرج منها ما يمكن أن أسميه بالقاعدة العامة بدلاً قولنا من نظرية عامة ، حيث إننا قد استعملنا كلمة نظرية ترجمة للكلمة الإنجليزية Theory، وهي عندهم ذات دلالة خاصة فرضها وضعهم العلمي ومصادرهم التي خلت أساساً من الوحي كمصدر للمعرفة ، واقتصارهم على دراسة الوجود ، مما ألزمهم إلى إيجاد معيار ومبدأ يرجعون إليه للربط بين عدة قوانين ، ولاستنباط الأحكام من ذلك المعيار والمبدأ، ولوجود النص لدى المسلمين معياراً ومبدأ أساسياً لاستنباط الأحكام ، لم ترد كلمة نظرية في تراثهم .

يقول د. السنهوري في مصادر الحق ١٩/٦، ٢٠

" إن الفقه الإسلامي في مراجعه القديمة لا توجد فيه نظرية عامة للعقد بل هو يستعرض العقود المسماة عقداً وعلى الباحث أن يستخلص النظرية العامة للعقد من بين الأحكام المختلفة لهذه العقود المسماة ، فيقف عند الأحكام المشتركة التي تسرى على الكثرة الغالبة من هذه العقود " .

وأرى أن ما يريده العلامة السنهوري رحمه الله تعالى هو عين عملية التجريد المؤدية إلى التقعيد فالاعتراض عليه لفظي ، وهو تسمية ذلك المشترك بالقاعدة العامة بدلاً من كلمة " نظرية " التي تشتمل في مضمونها وظلال دلالتها الأجنبية على رأى مستقل عن الوحي قابل للتغير دائماً مشتملاً على التجاوز كقيمة ذاتية ، وهو ما ينفي جزء وعنصر الثبات التي تشتمل عليه شريعة الإسلام .

معنى القاعدة لغة واصطلاحا :

القاعدة فى اللغة : الأساس ، وهى تجمع علـى قواعـد ، وهـى أسـس الشئ وأصوله ، حسياً كان ذلك الشئ كقواعد البيت ، أو معنويـا كقواعـد الدين أى دعائمـه ، وقـد ورد هذا اللفـظ فـى القرآن الكريـم ، قـال تعـالى : ﴿ **وإذ يرفـع إبراهيـم القواعـد مـن البيـت واسماعيل**﴾ (البقرة/١٢٧) وقال تعالى : ﴿ **فأتى ا لله بنيانهم من القواعد** ﴾ (النحـل/٢٦) فالقاعدة فى هاتين الآيتين الكريمتين بمعنى الأساس وهو ما يرفع عليه البنيان [٩١] .

أما فى الاصطلاح ، فقد عرفها التفتازانى بقوله : إنها حكم كلـى ينطبـق علـى جزيئاتـه ليتعرف احكامها منه [٩٢] .

الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهى :

القواعد الفقهية تختلف عما يسمى بالضوابط الفقهية ، فإن مجال الضابط الفقهـى أضيـق مما وجدناه بالنسبة للقاعدة الفقهية ، إذ أن نطاقه لا يتخطى الموضوع الفقهى الواحـد الـذى يرجع إليه بعض مسائله ، وقد نبه على ذلك بعض الأصوليـين جـاء فـى حاشـية البنـانى : " والقاعدة لا تختص بباب بخلاف الضابط " [٩٣] .

وكذلك العلامه ابن نجيم يميل إلى الفرق بين القاعدة والضابط ، فيقول فـى الفـن الثـانى من الأشباه : الفرق بين الضـابط والقـاعدة : أن القـاعدة تجمـع فروعـاً مـن أبـواب شـتى ، والضابط يجمعها من باب واحد [٩٤] .

الفرق بين القاعدة الفقهية والنظرية الفقهية :

يرى بعض الباحثين المعاصرين فى الفقه الإسلامى أن النظريات العامة مرادفـة لمـا يسـمى بالقواعد الفقهية كما جنح إلى ذلك الأستاذ الجليل محمد أبو زهرة فى كتابه أصـول الفقـه ، حيث يقول : إنه يجب التفرقة بين علم أصول الفقه وبين القواعد الجامعة للأحكام الجزئية ، وهى التى مضمونها يصح أن يطلق عليها النظريات العامة للفقه الإسـلامى كقواعـد الملكيـة فى الشريعة ، وكقواعد الضمان ، وكقواعد الخيارات وكقواعد الفسخ بشكل عام ([٩٥]) .

والواقع أن النظرية العامة ودراسة الفقـه الإسـلامى فـى نطاقهـا أمـر مسـتحدث طريـف استخلصه العلماء المعاصرون الذين جمعـوا بـين دراسـة الفقـه الإسـلامى ، ودراسـة القـانون الوضعى خلال احتكاكهم وموازنتهم بين الفقه والقانون ، وبوبوا المباحث الفقهية على هذا النمط الجديد ، وأفردوا المؤلفات على هذه الشاكلة .

ويمكن أن تعرّف النظرية العامة بأنها : " موضوعات فقهية ، أو موضـوع يشـتمل علـى مسائل فقهية أو قضايا فقهية ، حقيقتها : أركان وشـروط وأحكـام ، تقـوم بـين كـل منهـا صلة فقهية تجمعها وحدة موضوعية تحكم هذه العناصر جميعاً وذلك كنظرية الملكية ونظريـة

العقد ونظرية الإثبات وما شاكل ذلك ، فمثلا نظرية الإثبات فـي الفقـه الجنـائى الإسـلامى تألفت من عدة عناصر وهى المواضيع التالية : حقيقة الإثبات ، الشهادة ، شروط الشهادة ، كيفيـة الشـهادة ، الرجـوع عـن الشـهادة ، مسئولية الشـاهد الإقـرار ، القرائـن ، الخـبرة ، معلومات القاضى ، الكتابة ، اليمين ، القسـامة ، اللعـان فهـذا مثـال للمنهـج الجديـد الـذى يسلكه المؤلفون فى النظريات العامة فى تكوينها ، إذ كل موضوع عنصر مـن عنـاصر هـذه النظرية ، وتندرج تحته فصول ، والرابط بينها علاقة فقهية خاصة .

وخلاصة القول : إن النظرية العامة هى غير القاعدة الكلية فى الفقه الإسلامى فـإن هـذه القواعد هى بمثابة ضوابط بالنسبة إلى تلـك النظريـات ، أو إنمـا هـى القواعـد الخاصـة أمـام القواعد العامة الكبرى ، وقد ترد قاعدة بين القواعد الفقهية ضابطاً خاصاً بناحية من نواحـى تلك النظريات .. فقاعدة العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى مثلاً ليست سـوى ضـابط فـى ناحية مخصوصة من أصل نظرية العقد وهكذا سواها من القواعد [٩٦] .

والاختلاف الأساسى بينهما يتلخص فى امرين :

١ – القاعدة الفقهية تتضمن حكماً فقهياً فى ذاتها ، وهذا الحكم الذى تتضمنه القـاعدة ينتقل إلى الفروع المندرجة تحتها ، فقاعدة : اليقين لا يزول بالشك ، تضمنت حكمـاً فقهيـاً فى كل مسألة ، اجتمع فيها يقين وشك ، وهذا بخـلاف النظريـة الفقهيـة فإنهـا لا تتضمـن حكماً فقهياً فى ذاتها كنظرية الملك والفسخ والبطلان .

٢ – القاعدة الفقهية لا تشتمل على أركان وشروط بخلاف النظرية الفقهية ، فلابـد لهـا من ذلك .

ويمكن أن ندرج مجموعة من القواعد الفقهية التى تختلف فى فروعها وجزئياتها وآثارهـا ولكنها قد تتسم بصفة عامة ومزايا مشتركة ، أو تتحد فى موضوعها العـام – تحـت نظريـة معينة على سبيل المثال القواعد التالية :

١ – العادة محكمة .

٢ – استعمال الناس حجة يجب العمل به .

٣ – لا ينكر تغير الأحكام (المبنية على المصلحة أو العرف) بتغير الزمان .

٤ – انما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت .

٥ – المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً .

٦ – المعروف بين التجار كالمشروط بينهم .

٧ – التعيين بالعرف كالتعيين بالنص .

فهذه المجموعة من القواعد الفقهية المعروفة - بغض النظر عن الفروع والجزئيات المختلفة تحت كل منها - فإنه يمكن أن نضعها جميعاً تحت عنوان نظرية العرف ، فإن العرف هو الطابع العام الغالب على جميع هذه القواعد المذكورة .

وعلى هذا الطراز بعد الدقة والتأمل يمكن أن نوزع كثيراً من تلك القواعد بمجموعة تحت قواعد كبرى معينة أو نظريات معينة (٩٧) .

الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية :

من المعلوم أن " الفقه " علم مستقل و " أصول الفقه " علم مستقل ، ولكل منهما قواعده على رغم وجود الارتباط الجذرى الوثيق بينهما بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر. والإمام القرافى يعتبر أول من ميز بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية ، فقد جاء فى مقدمة الفروق ما يلى :

" فإن الشريعة المعظمة المحمدية - زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً - اشتملت على أصول وفروع ، وأصولها قسمان : أحدهما : المسمى بأصول الفقه وهو فى غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهى للتحريم ، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك.

والقسم الثانى : - قواعد فقهية كلية ، كثيرة العدد ، عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه ، لكل قاعدة من الفروع فى الشريعة ما لايحصى ولم يذكر شئ منها فى أصول الفقه وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال فبقى تفصيله لم يتحصل(٩٨).

ونوه بها فى موضع آخر بقوله : " فإن القواعد ليست مستوعبة فى أصول الفقه ، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والقضاء لا توجد فى كتب الفقه أصلاً " (٩٩) .

وإذا أجرينا موازنة عامة بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية تبين لنا عدة أمور قد تعد فوارق رئيسية بين المصطلحين :

١ - إن علم أصول الفقه بالنسبة للفقه ميزان وضابط للاستنباط الصحيح من غيره شأنه فى ذلك شأن علم النحو لضبط النطق والكتابة ، وقواعد هذا الفن هى وسط بين الأدلة والأحكام ، فهى التى يستنبط بها الحكم من الدليل التفصيلى وموضوعها دائما الدليل والحكم ، كقولك الأمر للوجوب ، والنهى للتحريم ، والواجب المخير يخرج المكلف عن العهدة فيه بفعل واحد مما خير فيه .

أما القاعدة الفقهية فهى قضية كلية أو أكثرية جزئياتها بعض مسائل الفقه وموضوعها دائما هو فعل المكلف .

٢ – القواعد الأصولية قواعد كلية تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها .

أما القواعد الفقهية : فإنها أغلبية يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات ، وتكون لها المستثنيات .

٣ – القواعد الأصولية هي ذريعة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية ، وبذا تنفصل القواعد الفقهية عنها ، لأنها عبارة عن مجموعة الأحكام المتشابهة التى ترجع إلى علة واحدة تجمعها ، أو ضابط فقهي يحيط بها والغرض منها تقريب المسائل الفقهيه وتسهيلها .

٤ – القواعد الفقهية متأخرة فى وجودها الذهنى والواقعى عن الفروع ، لأنها جمع لاشتاتها وربط بينها وجمع لمعانيها .

أما الأصول فالفرض الذهنى يقتضى وجودها قبل الفروع ، لأنها القيود التى أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستباط ، ككون ما فى القرآن مقدما على ما جاءت به السنة وأن نص القرآن أقوى من ظاهره وغير ذلك من مسالك الاجتهاد .

وهذه مقدمة فى وجودها على استنباط الفروع بالفعل ، وكون هذه الأصول كشفت عنها الفروع ليس دليلاً على أن الفروع متقدمة عليها ، بل هى فى الوجود سابقة والفروع لها دالة كاشفة ، كما يدل المولود على والده ، وكما تدل الثمرة على الغراس وكما يدل الفرع على نوع البذور [١٠٠] .

٥ – القواعد الفقهية : تشبه أصول الفقه من ناحية وتخالفها من ناحية أخرى أما جهة المشابهة ، فهى أن كلا منهما قواعد تندرج تحتها جزئيات .

وأما جهة الاختلاف : فهى أن قواعد الأصول عبارة عن المسائل التى تشملها أنواع من الأدلة التفصيلية ، يمكن استنباط التشريع منها ، وأما قواعد الفقه فهى عبارة عن المسائل التى تندرج تحتها أحكام الفقه نفسها ، ليصل المجتهد إليها بناءً على تلك القضايا المبينة فى أصول الفقه ، ثم إن الفقيه إن أوردها أحكاما جزئية فليست قواعد وإن ذكرها فى صور قضايا كلية تندرج تحتها الأحكام الجزئية فهى القواعد . وكل منها : – القواعد الكلية والأحكام الجزئية – داخل فى مدلول الفقه على وجه الحقيقة ، وكل منهما متوقف عند المجتهد على دراسة الأصول التى يبنى عليها كل ذلك.

خصائص القواعد الفقهية :

للقواعد الفقهية خصائص تتميز بها دون قواعد أصول الفقه وهى :

١ – الحفظ والضبط للمسائل الكثيرة المتناظرة بحيث تكون القاعدة وسيلة لمعرفة الأحكام المندرجة تحتها .

٢ – تدل على أن الأحكام المتحدة العلة مع اختلافها محققة لجنس واحد من العلل محققة لجنس واحد من المصالح .

٣ – إن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد يتمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها (١٠١) .

وعلى العكس القواعد الفقهية ، فإنها تخدم المقاصد الشرعية العامة والخاصة وتمهد الطريق للوصول إلى الأحكام وحكمها .

وهذا التفصيل يعطينا فكرة كاملة عن الموضوع ويكشف عن الفروق الأساسية بين المصطلحين (١٠٢) .

النظريات الفقهية

قال د. مصطفى أحمد الزرقا فى المدخل الفقهى العام ج١/٢٣٥

" نريد من النظريات الفقهية الأساسية تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التى يؤلف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثا فى الفقه الإسلامى كإثبات أقسام الجملة العصبية فى نواحى الجسم الإنسانى وتحكم عناصر ذلك النظام فى كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام . وذلك لفكرة الملكية وأسبابها ، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه وفكرة الأهلية وأنواعها ومراحلها وعوارضها ، وفكرة النيابة وأقسامها وفكرة البطلان والفساد والتوقف ، وفكرة التعليق والتقييد والإضافة فى التصرف القولى وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه وفكرة العرف وسلطانه على تحديد الالتزامات إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التى يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله ويصادف الانسان أثر سلطانها فى حلول جميع المسائل والحوادث الفقهية .

وهذه النظريات هى غير القواعد الكلية التى صدرت بمجلة الأحكام الشرعية بتسع وتسعين قاعدة منها ، فإن تلك القواعد إنما هى ضوابط وأصول فقهية تراعى فى تخريج أحكام الحوادث ضمن حدود تلك النظريات الكبرى .

فقاعدة " العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى " مثلا ليست سوى ضابط فى ناحية مخصوصة من ميدان أصل نظرية العقد وهكذا سواها من القواعد ، وإن مطالعة هذه النظريات الأساسية بعد طلوعها من مكاتبها وراء فروع الأحكام تعطى الطالب ملكة فقهية عاجلة تؤهل فكره وتعينه على مدارك الفقه .

وهذه النظريات هى : نظرية الملكية - نظريـة العقـد - نظريـة الحـق - نظريـة التعسـف باستعمال حق الغير - نظرية الشرط - نظرية المؤيدات الشرعية - نظرية الأهلية والولايـة - نظرية العرف - نظرية الشخصية الاعتبارية وغيرها .

الفصل السادس
تاريخ التشريع

معظم الكاتبين فى تاريخ الفقه الإسلامى يكادون يتفقون على تقسيم التاريخ الفقهى إلى مراحل ستة :

المرحلة الأولى : عصر النبوة وهو عصر النص .

المرحلة الثانية : عصر الخلفاء الراشدين وهو عصر نقل النص وضبطه والاجتهاد فى أهم الوقائع الحادثة .

المرحلة الثالثة : العصر الذى يبدأ من نهاية عهد الخلفاء الراشدين وينتهى فى أوائل القرن الثانى الهجرى .

المرحلة الرابعة : وهى المرحلة التى تبدأ من سنة١٠١هـ وتنتهى بسنة ٣١٠هـ .

المرحلة الخامسة : وهى المرحلة التى تبدأ من منتصف القرن الخامس وتنتهى بسقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ .

المرحلة السادسة : وهى المرحلة التى تبدأ بسقوط بغداد وتبقى مستمرة حتى يومنا هذا والدولة العثمانية داخلة فقهيا فى هذه المرحلة السادسة .

وبعضهم يجعل تاريخ الفقه وتطوره فى مراحل أربعة :

المرحلة الأولى : مرحلة النشأة وهى عصر النص والشرح النبوى .

المرحلة الثانية : مرحلة الشباب والقوة وهى مرحلة بدأت بعصر الخلفاء الراشدين وانتهت بعد القرن الأول بقليل .

المرحلة الثالثة : توازى نفس المرحلة فى التقسيم الأول .

المرحلة الرابعة : مرحلة توقف الاجتهاد وشيوع التقليد وهى المرحلة التى لا تزال قائمة منذ منتصف القرن الرابع الهجرى حتى يومنا هذا .

يقول د. طه جابر العلوانى فى بحث له عن التمذهب الفقهى ص ٨ :

والتقسيم الأول ، لم أجد فيه ما يسوغ إضافة المرحلتين الخامسة والسادسة فإن المرحلتين جزء من فترة الركود واللجوء إلى التقليد ، التى امتدت من القرن الرابع إلى يومنا هذا ، إلا إذا أريد أن التقليد أصبح موقفاً رسمياً ومأموراً به فى أواخر المرحلة الخامسة وما تلاها وأصبح الاجتهاد تهمة .

والتقسيم الثاني يمكن قبوله لولا أنه اعتبر عصر النص عصر النشأة للفقه ، وفى هذا عندى نظر ، والذى أميل إليه وأراه أقرب إلى مفهوم الفقه وحقيقته ، هو أن للفقه دورين أساسيين يمكن أن نضيف إليهما دوراً ثالثاً بشئ من التجوز فالدور الأول هو دور النص والتشريع ، وهو دور تأسيس وبناء مصادر الفقه ونظرياته العامة على حد تعابير المعاصرين ، وهى فترة عصر النبوة فقط .

والدور الثانى ، هو دور إنتاج الفقه وبنائه ، وهو دور بدأ بوفاة رسول الله ﷺ وبداية عصر الراشدين ، وانتهى بوفاة آخر مجتهد مطلق ، وهو ابن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠هـ وهى مرحلة الاجتهاد الفقهى والبناء والتدوين والتكوين التام ويمكن تقسيمها إلى فترات داخلية ، ولكن الضابط المميز لها كلها أنها مرحلة اجتهاد فيما خلا عقد من سنيه من المجتهدين .

أما الدور الثالث ، فهو دور توقف الاجتهاد وجمود الفقه واللجوء إلى التقليد والتمذهب الفقهى ، وهو دور بدأ منذ القرن الرابع ولا يزال قائماً حتى يومنا هذا .

ونرى أن أدوار الفقه يمكن أن نقسمها إلى أربعة أدوار وهى :

الدور الأول ، عصر الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين ، انقضى عصر النبى ﷺ ، وقد تم فيه التشريع الإلهى فى الكتاب والسنة وهما الأصلان العظيمان اللذان خلفهما هذا العصر للذى تلاه ولجميع العصور اللاحقة به وقد بدأ الفقه بالنمو والاتساع فى هذا الدور ، ذلك أن الفقهاء بعد وفاة النبى ﷺ واجهوا وقائع وأحداثاً ما كان لهم بها عهد أيام النبى ﷺ ، فكان لابد من معرفة حكم الله تعالى فيها ، كما أن الحروب التى وقعت وما نتج عنها من قضايا وعلاقات بين المسلمين وبين غيرهم فى أثناء الحرب وبعدها أدت إلى كثرة المسائل الفقهية ، والفتوحات الإسلامية وما ترتب عليها من امتداد واتساع رقعة الدولة الإسلامية واتصال المسلمين بأهل تلك البلاد ، ولكل بلد أعرافه وعاداته وتقاليده ونظمه ، كل ذلك ادى إلى ظهور مسائل وقضايا جديدة تستلزم معرفة حكم الشرع فيها ، وقد قام فقهاء الصحابة والتابعين بمهمة التعرف على أحكام هذه المسائل والوقائع الجديدة فاجتهدوا واستعملوا آراءهم فى ضوء قواعد الشريعة ومبادئها العامة ومعرفتهم بمقاصدها ، وهكذا ظهر الاجتهاد بالرأى كمصدر مستقل للفقه بعد أن لم يكن له وجود فى عصر النبى ﷺ والاجتهاد وهو يقوم على الرأى لابد أن يتبعه اختلاف ، وهذا ما حصل فى هذا الدور وما كان له من وجود فى عصر النبى ﷺ ، وكما اجتهد الفقهاء فى هذا العصر واختلفوا فقد اجتهدوا واتفقوا ، والاتفاق هو الإجماع ، وهكذا ظهر الإجماع فى هذا الدور كمصدر للفقه ، وما كان له وجود فى عصر النبى ﷺ ، وكذلك شاع التحديث بالسنة وازداد

بسبب تفرق الفقهاء فى البلاد وتجدد الحوادث وضرورة البحث عن أحكامها ، فكان ذلك داعياً إلى السؤال عن السنة وقيام الحافظين لها بالتحديث واستنباط الأحكام منها .

طريقتهم فى التعرف على الأحكام :

كان الفقهاء فى هذا الدور إذا نزلت النازلة ، التمسوا حكمها فى كتاب الله ، فإن لم يجدوا الحكم فيه تحولوا إلى السنة ، فإن لم يجدوا الحكم تحولوا إلى الرأى ، وقضوا بما أداهم إليه اجتهادهم ، ولا شك أن هذا النهج هو المنهج السليم .

فقد كان الفقهاء لا يلجأون إلى الرأى إلا إذا لم يجدوا الحكم فى الكتاب أو فى السنة إلا أنهم ما كانوا سواء فى رجوعهم إلى الرأى فى هذه الحالة فمنهم المكثر من الرأى ومنهم المقل يقول ابن القيم فى إعلام الموقعين ج١ ص١١ وما بعدها :

" ثم قام بالفتوى بعد برْك الإسلام وعصابة الإيمان ، وعسكر القرآن وجند الرحمن أولئك أصحابه ﷺ ، ألين الأمة قلوباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً ، وأحسنها بياناً وأصدقها إيماناً وأعمقها نصيحة وأقربها إلى الله وسيلة ، وكانوا بين مكثر منها ومقل ومتوسط والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة ، وكان المكثرون منهم سبعة : عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعائشة أم المؤمنين ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن محمد قال أبو محمد بن حزم : ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم ، قال : وقد جمع أبوبكر محمد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبد الله بن عباس رضى الله عنهما فى عشرين كتابا ، وأبوبكر محمد المذكور أحد أئمة الإسلام فى العلم والحديث .

قال أبو محمد : والمتوسطون منهم فيما روى عنهم من الفتيا أبو بكر الصديق ، وأم سلمة وأنس بن مالك ، وأبو سعيد الخدرى ، وأبو هريرة ، وعثمان بن عفان ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن الزبير ، وأبو موسى الأشعرى وسعد بن أبى وقاص ، وسلمان الفارسى ، وجابر بن عبد الله ، ومعاذ بن جبل ، فهؤلاء ثلاثة عشر يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير جدا ، ويضاف إليهم طلحة ، والزبير ، وعبد الرحمن بن عوف وعمران بن حصين ، وأبوبكرة ، وعبادة بن الصامت ، ومعاوية بن أبى سفيان .

والباقون منهم مقلون فى الفتيا ، لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان ، والزيادة اليسيرة على ذلك ؛ يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصى والبحث وهم أبو الدرداء ، وأبو اليسر ، وأبو سلمة المخزومى ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وسعيد بن زيد والحسن والحسين ابنا على ، والنعمان بن بشير ، وأبو مسعود ، وأبى بن كعب ، وأبو أيوب وأبو طلحة ، وأبو ذر ، وأم عطية ، وصفية أم المؤمنين ، وحفصة ، وأم

حبيبة ، وأسامة بن زيد وجعفر بن أبى طالب ، والبراء بن عازب ، وقرظة بن كعب ، ونافع أخو أبى بكرة لأمه . والمقداد بن الأسود ، وأبو السنابل ، والجارود ، والعبدى ، وليلى بنت قائف ، وأبو محذورة وأبو شريح الكعبى ، وأبو برزة الأسلمى ، وأسماء بنت أبى بكر ، وأم شريك ، والخولاء بنت تويت ، وأسيد بن الحضير ، والضحاك بن قيس ، حبيب بن مسلمة ، وعبد الله بن أنيس ، وحذيفة بن اليمان ، وثمامة بن أثال ، وعمار بن ياسر ، وعمرو بن العاص وابو الغادية السلمى ، وأم الدرداء الكبرى ، والضحاك بن خليفة المازنى، والحكم بن عمرو الغفارى ، ووابصة بن معبد الأسدى ، وعبد الله بن جعفر البرمكى وعوف بن مالك ، وعدى بن حاتم ، وعبد الله بن أبى أوفى ، وعبد الله بن سلام وعمرو بن عبسة ، وعتاب بن أسيد ، وعثمان بن ابى العاص ، وعبد الله بن سرجس وعبد الله بن رواحة ، وعقيل بن أبى طالب ، وعائذ بن عمرو ، وأبو قتادة عبد الله بن معمر العدوى ، وعمر بن سعلة ، وعبد الله بن أبى بكر الصديق ، وعبد الرحمن أخوه ، وعائكة بنت زيد بن عمرو ، وعبد الله بن عوف الزهرى ، وسعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة وابو منيب ، وقيس بن سعد ، وعبد الرحمن بن سهل ، وسمرة بن جندب ، وسهل بن سعد الساعدى ، وعمر بن مقرن ، وسويد بن مقرن ، ومعاوية بن الحكم وسهلة بنت سهيل ، وأبو حذيفة بن عتبة ، وسلمة بن الأكوع ، وزيد بن أرقم وجرير بن عبد الله البجلى ، وجابر بن سلمة، وجويرية أم المؤمنين ، وحسان بن ثابت وحبيب بن عدى ، وقدامة بن مظعون ، وعثمان بن مظعون ، وميمونة أم المؤمنين ومالك بن الحويرث ، وأبو أمامة الباهلى ، ومحمد بن مسلمة ، وخباب بن الأرت وخالد بن الوليد ، وضمرة بن الفيض ، وطارق بن شهاب، وظهير بن رافع ، ورافع بن خديج وسيدة نساء العالمين فاطمة بنت رسول الله ﷺ، وفاطمه بنت قيس وهشام بن حكيم بن حزام ، وأبوه حكيم بن حزام ، وشُرحبيل بن السمط ، وأم سلمة ودحية بن خليفة الكلبى ، وثابت بن قيس بن الشماس ، وثوبان مولى رسول الله ﷺ والمغيرة بن شعبة ، وبريدة بن الخصيب الأسلمى ، ورويفع بن ثابت ، وأبو حميد وأبو أسيد ، وفضاله بن عبيد ، وأبو محمد روينا عنه وجوب الوتر ، قلت : أبو محمد هو مسعود ابن أوس الأنصارى نجارىّ بدرىّ ، وزينب بنت أم سلمة ، وعتبة بن مسعود وبلال المؤذن ، وعروة بن الحارث ، وسياه بن روح أو روح بن سياه ، وأبو سعيد بن المعلى والعباس بن عبد المطلب ، وبشر بن أرطأة ، وصهيب بن سنان ، وأم أيمن ، وأم يوسف ، والغامدية ، وماعز ، وأبو عبد الله البصرى .

فهؤلاء من نقلت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ ، وما أدرى بأى طريق عد معهم أبو محمد الغامدية وماعزا ، ولعله تخيل أن إقدامها على جواز الإقرار بالزنا من غير استئذان لرسول الله ﷺ فى ذلك هو فتوى لأنفسهما بجواز الإقرار ، وقد أقر عليه ، فإن

كان تخيل هذا فما أبعده من خيال أو لعله ظفر عنهما بفتوى فى شئ من الأحكام . انتهى ما أردته .

ظهور مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأى

والاجتهاد بالرأى فى هذا العصر كان يقوم على أساس النظر إلى علل الاحكام ومراعاة المصلحة ، والفقهاء كانوا فريقين : فريق يتهيب من الرأى ولا يلجأ إليه إلا قليلا ، وكان أكثر هؤلاء الفقهاء فى المدينة بالحجاز ، وفريق لا يتهيب من الرأى بل يلجأ إليه كلما وجد ضرورة لذلك ، وكان أكثر هذا النوع من الفقهاء فى الكوفة بالعراق وكان رئيس مدرسة الحديث الإمام سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٤هـ وهو أحد الفقهاء السبعة الذين نشروا الفقه في المدينة بعد أن تلقوه عن الصحابة ، وكان من سادات التابعين فقهاً وديناً وورعاً وفضلاً حتى كان يسمى بفقيه الفقهاء والفقهاء السبعة هم : سعيد بن المسيب ، عروة بن الزبير (ت٩٤هـ) ، القاسم بن محمد (ت٩٤هـ) ، أبوبكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت٩٤هـ) ، عبد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت٩٨هـ) ، سليمان بن يسار (ت١٠٧هـ) وخارجة بن زيد بن ثابت.

وكان رئيس مدرسة الرأى فى الكوفة ، إبراهيم بن يزيد النخعى شيخ حماد بن أبى سليمان المتوفى سنة ٩٦هـ وهذا شيخ ابى حنيفة المشهود له بالبراعة فى الفقه والدقة فى الاستنباط والغوص فى معانى النصوص .

التدوين فى هذا الدور

وانقضى هذا الدور ولم يدون فيه شئ من الفقه كما أن السنة لم تدون أيضا وإن حصلت محاولات لتدوينها ، فعمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله بالمدينة أبىبكر محمد بن عمرو بن حزم أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنته فاكتبه ، إلا أن عمر بن عبد العزيز مات قبل أن يتم ابن حزم ما أمره به عمر .

الدور الثانى – عصر المجتهدين :

يبدأ هذا الدور من أوائل القرن الثانى الهجرى ويمتد إلى منتصف القرن الرابع وفى هذا الدور نما الفقه وازدهر وكثرت مسائله على نحو لم يعهد مثله من قبل وهذه الظاهرة ترجع إلى أسباب كثيرة نذكر منها :

أولاً : عناية الخلفاء العباسين بالفقه والفقهاء ، وتظهر هذه العناية بتقريبهم الفقهاء والرجوع إلى آرائهم .

ثانياً : اتساع البلاد الإسلامية ، فقد كانت تمتد من أسبانيا إلى الصين ، وفى هذه البلاد الواسعة عادات وتقاليد مختلفة تجب مراعاتها ما دامت لا تخالف نصوص الشريعة ، فاختلفت الاجتهادات بناءً على اختلاف العادات والتقاليد .

ثالثاً : ظهور المجتهدين الكبار ذوى الملكات الفقهية الراسخة ، فعملوا على تنمية الفقه وسد حاجات الدولة من التنظيمات والقوانين ، وأنشأوا المدارس التى ضمت نوابغ الفقهاء.

رابعاً : تدوين السنة ، فقد دونت السنة وعرف صحيحها وضعيفها ، فكان فى ذلك تسهيل لعمل الفقهاء وتوفير الجهد عليهم ، فقد وجدوا السنة بين أيديهم يصلون إليها دون كبير عناء ، والسنة هى مادة الفقه ومصدره الثانى .

وفى هذا الدور أيضا دون الفقه وضبطت قواعده وجمعت أشتاته وألفت الكتب فى مسائله وصار بناؤه شامخاً وعلمه متميزاً عن غيره قائماً بنفسه .

الدور الثالث – عصر التقليد

يبدأ هذا الدور من منتصف القرن الرابع إلى سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ ، وهو دور ركود الفقه . فقد جنح الفقهاء إلى التقليد ، مع أن الأصل فى الفقيه أن يكون مجتهداً مستقلا لا يتقيد بمذهب معين ، وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسنة ، وما يؤديه إليه اجتهاده المقبول ، فهو يستنبط الأحكام الشرعية من مصدريها العظيمين الكتاب والسنة وما يرشدان إليه من مصادر أخرى ، إلا أنه فى هذا الدور ضعفت همم الفقهاء واتهموا نفوسهم بالتقصير والعجز عن اللحوق بالمجتهدين السابقين بالرغم من رسوخهم فى الفقه وتهيئ أسبابه لديهم ووجود مادته بين أيديهم من سنة ونحوها يصلون إليها بيسر وسهولة ، وكان ذلك من أسباب شيوع التقليد بين الفقهاء الا القليل النادر .

أولاً : ضعف السلطان السياسى للخلفاء العباسيين ، فالدولة لم تعد كما كانت قبل ، وإنما تقطعت أجزاؤها ، وقامت فى أنحائها دويلات مما أثر فى حياة الفقه والفقهاء .

ثانياً : إن المذاهب الإسلامية دونت تدويناً كاملاً مع تهذيب مسائلها وتبويب مسائلها الواقعية ، مما جعل النفوس تستروح إلى هذه الثروة الفقهية والاستغناء بها عن البحث والاستنباط .

ثالثاً : ضعف الثقة بالنفس ، والتهيب من الاجتهاد ، فقد اتهم الفقهاء نفوسهم بالضعف والعجز والتقصير ، وظنوا أنهم غير قادرين على تلقى الأحكام من منابعها الأصلية ، وان الخير لهم واللائق بهم التقيد بمذهب معروف ، والدوران فى فلكه والتفقه بأصوله وعدم الخروج عليه .

وفى هذا الدور سد باب الاجتهاد ، لأنه لما كثرت ادعاءات الاجتهاد ممن ليسوا أهلـه ، وخشى الفقهاء من عبث هؤلاء الأدعياء وإفسادهم دين الناس بالفتاوى الباطلة التى لا تقوم على علم أو فقه ، أفتوا بسد باب الاجتهاد ودفعاً لهذا الفساد وحفظا لدين الناس [١٠٣] .

والحق أن الاجتهاد باق فى حكم الشريعة ولا يزول ، إلا أن الاجتهاد ولابد له من توافر شروطه ، فمن تتوافر فيه هذه الشروط فله أن يجتهد ، ومن لم يحط بها فحرام عليه الإفتاء فى شرع الله بغير علم .

ومع ذلك فقد قام الفقهاء فى هذا العصر بأعمال نافعة منها :

١ – تعليل الأحكام المنقولة عن ائمتهم ، فليست كل الأحكام المنقولة عن الأئمة نقل تعليلها معها .

٢ – استخلاص قواعد الاستنباط من فروع المذهب للتعرف على طرق الاجتهاد التى سلكها إمام المذهب .

٣ – الترجيح بين الأقوال المنقولة عن الإمام ، فقد يكون الناقل لقوله ناقلاً قولاً رجع عنه و لم يعلم برجوعه ، وقد يكون بين القولين المختلفين فرق دقيق هو سبب اختلاف القولين ، وقد يكون مأخذ أحد القولين قياساً والآخر استحساناً ، فقام الفقهاء بترجيح هذه الأقوال فى ضوء ما عرفوه من أصول المذهب وقواعده .

٤ – تنظيم فقه المذهب ، وذلك بتنظيم أحكامه وإيضاح مجملها وتقييد مطلقها وشرح بعضها والتعليق عليها ودعمها بالأدلة وذكر المسائل الخلافية مع المذاهب الأخرى وتحرير أوجه الخلاف ، وذكر الأدلة لدعم قول المذهب وبيان رجحانه ، ولا شك أن هذه الأعمال خدمة كبيرة للفقه وتوسيعاً له وتوضيحاً لمبهمه .

الدور الرابع – العصر الحديث

وفى هذا الدور الذى يبدأ من سقوط بغداد فى القرن السابع الهجرى ويمتد إلى وقتنا الحاضر ، لم ينهض الفقه من كبوته و لم يغير الفقهاء نهجهم ، فالتقليد قد شاع حتى صار أمراً مألوفاً ، إلا أنه قد وجد أفراد هنا وهناك لم يرضوا بالتقليد ونادوا بالاجتهاد المطلق وتلمس الأحكام من الكتاب والسنة دون تقيد بمذهب معين ، إلا أن هؤلاء كانوا قلة و لم يسلم بعضهم من النقد والإنكار من جمهور الفقهاء المقلدين واتجه فقهاء هذا الدور إلى التأليف ، وكان الغالب عليه الاختصار حتى وصل إلى درجة الإخلال بالمعنى وخفاء المقصود ، وصارت العبارات أشبه شئ بألفاظ هذه المختصرات والتى سميت بالمتون احتاجت إلى شروح توضح معانيها وتزيل الغموض عن عباراتها ثم ظهرت بجانب الشروح الحواشى وهى تعليقات وملاحظات على الشروح . إلا أن التأليف لم يقتصر ما ذكرنا ،

فقد وجدت كتب الفتاوى وهى أجوبه لما كان الناس يسأل عنه الفقهاء في مسائل الحياة العملية ، ثم تجمع هذه الأجوبة من قبل أصحابها أو من قبل آخرين وتنظيم وترتيب حسب أبواب الفقه كما أن هذه الفتاوى غالباً ما يذكر معها أدلتها من نصوص المذهب الذى يتبعه الفقيه المفتى أو تذكر الأدلة من الكتاب والسنة وغيرهما دون تقيد بأدلة المذهب الواحد .

التقنين في هذا الدور

ظل الفقه مقنن طيلة العصور وحتى أواخر القرن الماضى فكان الحكام والقضاة يرجعون إلى كتب الفقه المختلفة لمعرفة الأحكام الفقهية الواجب تطبيقها على ما يعرض عليهم من منازعات وفى أواخر القرن الثالث عشر الهجرى تنبهت الدولة العثمانية ورأت الحاجة ماسة إلى تقنين أحكام المعاملات فألفت لجنة من كبار الفقهاء برئاسة وزير العدل لتخير أحكام المعاملات من الفقه الحنفى ، وبدأت هذه اللجنة عملها فى سنة ١٢٨٥هـ ١٨٦٩م . وانتهت منه فى سنة ١٢٣٩هـ - ١٨٧٦م . وقد تخيرت الراجح من أراء المذهب الحنفى ، كما أخذت بعض الأقوال المرجوحة فى المذهب لموافقتها للعصر ولسهولتها وتيسرها على الناس ثم وضعت تلك اللجنة الأحكام التى اختارها على شكل مواد بلغت(١٨٥١) مادة ، ثم صدر أمر الدولة بالعمل بها فى ٢٦ شعبان سنة ١٢٣٩هـ وسميت بمجلة الأحكام العدلية، وصارت هى القانون المدنى للدولة العثمانية ، وطبقت فى العراق ، وظلت هى المطبقة فيه إلى أن شرع القانون المدنى العراقى رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١م ، وبعد هذا التقنين المهم صدرت عدة تقنينات فى مصر والعراق وتونس ومراكش والأردن وسوريا وغيرها .

وهذه التقنينات المختلفة لم تتقيد بمذهب معين وإنما أخذت أحكامها من مختلف المذاهب الإسلامية عدا مجلة الأحكام العدلية إذ تقيدت بالفقه الحنفى ، وهذا الاتجاه حسن بشرط أن لا يأخذ بقول شاذ لا دليل عليه ، ومع هذا الاتجاه العام فى موضع التقنيات فقد جاءت فى بعضها أحكام لم ترد فى أى مذهب من المذاهب الإسلامية من ذلك منع تعدد الزوجات ، كما جاء فى القانون التونسى ، ومسائل الميراث التى وردت فى القانون العراقى قبل تعديله الأخير ، ومسائل أخرى مبثوثة هنا وهناك فى ثنايا هذه القوانين المختلفة ليس هنا ذكرها وبيان ما فيها من مصادمة لنصوص الشريعة أو لما هو مستقر فى الفقه الإسلامى بجملته .

النهضة الفقهية الحديثة

وفى الوقت الحاضر ، تباشير نهضة فقهية من مظاهرها : هذا الاهتمام الملحوظ بالفقه الإسلامى فى أوساط التعليم الجامعى ، ودراسة الفقه الإسلامى دراسة مقارنة ، وإظهار مزاياه وخصائصه وكثرة التأليف فى مباحثه وظهور المبرزين فيه الجامعين بين الثقافة القانونية الشرعية . ونحن نأمل أن يزداد وهذا الاهتمام بالشريعة الإسلامية وفقهها حتى تعود إلى

مكانتها الأولى ، وتسترد سيادتها القانونية وتمد هــى والفقـه الإسـلامى الدولـة بالتشريعات اللازمة فى جميع شئونها كما كان الأمر فى السابق (١٠٤) .

والله تعالى ولى التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل

الهوامش

(١) راجع فى هذا المعنى : الخديوى اسماعيل لإلياس الأيوبى طبعة مصر .

(٢) راجع فى هذا المعنى : التعليم فى عصر محمد لعزت عبد الكريم .

(٣) الحديث أخرجه البخارى عن أبى هريرة فى كتاب الجمعـة ، بـاب فضـل الجمعـة ج٨٢١ صحيح البخارى ٢٦٤/١ ط المكتبة العصرية - صيدا بيروت .

(٤) راجع رسالة الفضل لأبى حيان التوحيدى - الفن الإسلامى .

(٥) راجع كتاب النشر فى القراءات العشر لمحمد بن محمد الجزرى ط المكتبة التجارية الكـبرى بمصر فى مجلدين .

(٦) راجع الفصل فى الملك والأهواء والنحل ٨١/٢ ومابعدها

وفيه يذكر ابن حزم أن لليهود فى التوراة سنداً لكن ذلك السند يتوقف رواته فيـه عنـد راوٍ معين بحيث يكون بين ذلك الراوى وبين موسى عليه السلام أكثر من ثلاثين عصراً، أى لا يقل عن ألف وخمسمائة سنة . ا. هـ .

(٧) انظر التوراة بين الوثنية والتوحيد ص١٣ - والكتب السماوية ص ١٧٤ .

(٨) طبع بالهند فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٩) راجع مقدمة ابن الصلاح مع شرحها محاسن الاصطلاح للبلقينى تحقيق د. بنت الشـاطئ ، طبعة دار المعارف .

(١٠) راجع تاريخ المطبعة الأميرية .

(١١) طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب .

(١٢) طبع كتاب تحقيق النصوص للعلامة عبد السلام هارون فى مؤسسة الحلبى بالقاهرة .

(١٣) طبع كتاب د. أحمد شلبى ، كيف تكتب بحثـا أو رسـالة ، فـى مكتبـة النهضـة المصريـة بمصر عدة مرات .

(١٤) طبع كتاب بهجة العلوم ، الجزء الأول فقط فى مؤسسة الحلبى بالقاهرة .

(١٥) ألفت كتب كثيرة فى الحكمة العالية من أجودها ، الجواهر المتعالية فى الحكمـة العاليـة ، طبع بالهند وكتاب الهدية السعيدية للخيرابادى بمطبعة مجلة المنار بمصر ١٣٢٢هـ وغيرهـا كثير .

(١٦) طبع كتاب المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل بمطبعة إدارة الطباعة المنيرية بمصر .

(١٧) ومثال ذلك كتاب الحاشية الجديدة على شرح عصام الفريدة لأحمد خليل الفلبوى طبع بالمطبعة العثمانية ١٣١١هـ في مجلدين ، والأجوبة على أسئلة الامتحانات لبعض الأتراك وعصارة الفنون ، وكلها مطبوعة باستانبول .

(١٨) كما تراه فى مؤلفات الشيخ محمد ابو زهرة والشيخ على الخفيف والعلامة مصطفى الزرقا فى المدخل الفقهى العام .

(١٩) راجع تهذيب الأسماء واللغات ١٨/١ ، ١٩ بتصرف .

(٢٠) راجع طبقات الشافعية لابن هداية الله .

(٢١) راجع مقدمة تكملة المجموع لتقى الدين السبكى ٦/١٠ .

(٢٢) راجع مقدمة تكملة المجموع لتقى الدين السبكى ٥/١٠ .

(٢٣) راجع الفوائد المكية للسيد علوى السقاف ص ٣٥ وما بعدها .

(٢٤) راجع كتابنا قضية المصطلح .

(٢٥) راجع مقدمة المنهاج للنووى .

(٢٦) انظر الفوائد المكية ص٤١ وما بعدها .

(٢٧) راجع الشرح الكبير على الورقات للعبادى طبعة دار قرطبة الجزء الأول .

(٢٨) راجع الفوائد المكية ص ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٩ .

(٢٩) راجع الترياق النافع شرح جمع الجوامع لابن عقيل ١٦/١ .

(٣٠) انظر إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة من ص٣٤٥ - ٣٨٠ .

(٣١) انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٣٢) انظر المدخل لابن بدران ص٢٣٠ .

(٣٣) انظر مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لابى عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربى المعروف بالحطاب جـ١ ص٥ ، ٦ ط دار الفكر الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

(٣٤) انظر كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب ص٦٢ ط دار الغرب الإسلامى طبعة أولى ١٩٩٠م .

(٣٥) انظر كشف النقاب مرجع سابق ص٧٦ .

(٣٦) انظر كشف النقاب ص٧٤ ومابعدها .

(٣٧) انظر كشف النقاب ص٧٦ .

(٣٨) انظر كشف النقاب ص٧٩ .
(٣٩) انظر كشف النقاب ص٨٠ ومابعدها .
(٤٠) انظر كشف النقاب ص٨٤ .
(٤١) انظر كشف النقاب ص٨٧ .
(٤٢) انظر كشف النقاب ص٨٨ .
(٤٣) انظر كشف النقاب ص٨٩ .
(٤٤) انظر كشف النقاب ص٩١ .
(٤٥) انظر كشف النقاب ص٩٢ ومابعدها .
(٤٦) انظر كشف النقاب ص٩٤ ومابعدها .
(٤٧) انظر كشف النقاب ص٩٦ ومابعدها .
(٤٨) انظر كشف النقاب ص٩٩ .
(٤٩) انظر كشف النقاب ص١٠٠ .
(٥٠) انظر كشف النقاب ص١٠٣ .
(٥١) انظر كشف النقاب ص١٠٤ ومابعدها .
(٥٢) انظر كشف النقاب ص١١٠ ومابعدها .
(٥٣) انظر كشف النقاب ص١١٤ .
(٥٤) انظر كشف النقاب ص١١٧ .
(٥٥) انظر كشف النقاب ص١١٩ ومابعدها .
(٥٦) انظر كشف النقاب ص١٢٢ ومابعدها .
(٥٧) انظر كشف النقاب ص١٢٨ ومابعدها .
(٥٨) انظر كشف النقاب ص١٤٤ ومابعدها .
(٥٩) انظر كشف النقاب ص١٤٧ ومابعدها .
(٦٠) انظر كشف النقاب ص١٥٢ ومابعدها .
(٦١) انظر كشف النقاب ص١٥٤ ومابعدها .
(٦٢) انظر كشف النقاب ص١٦١ .
(٦٣) انظر كشف النقاب ص١٦٥ ومابعدها .
(٦٤) انظر كشف النقاب ص١٧٢ ومابعدها .

(٦٥) راجع حاشية الخضرى على ابن عقيل ط مصطفى الحلبى جـ١/ ص٣ ، ٤ .

(٦٦) فائدة : قال الشيخ البيجرمى : وعلم النحت سماعى ، سمع منه عشرة ألفاظ وفيه مزيد فائدة فراجعه ، حاشيته على الخطيب ج١/٢٣ ط مصطفى الحلبى .

(٦٧) راجع الشامل لاسبير .

(٦٨) راجع بحث ذلك عند ابن الصلاح فى مقدمته ص٢٠٣ ط دار الفكر ، تحقيق نور الدين عتر .

(٦٩) جـ١ ص٢٤ ط دار المعرفة .

(٧٠) انظر كتاب الشهاوى فى تاريخ التشريع ص٦ .

(٧١) انظر فى تعريف القرآن : المستصفى للغزالى ١/١٠١ ، الإحكام للآمدى ١/١٢٨ نهاية السول للإسنوى ١/٦٣ ، الابهاج لابن السبكى ١/١٨٩، البحر المحيط للزركشى ١/٤٤١.

(٧٢) انظر فى تعريف السنة : أصول السرخسى ١/١١٣ الإحكام للآمدى ١/٢٤١ الابهاج فى شرح المنهاج ٢/٢٨٨ نهاية السول ٢/١٩٦ البحر المحيط ٤/١٦٣ .

(٧٣) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ .

(٧٤) انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية عبد الكريم زيدان ص١٩٨ .

(٧٥) من أوائل ما ظهر من كتب القواعد وشاع ، أصول الكرخى (ت٣٤٠) على مذهب الحنفية لعبد الله بن الحسن بن دلال الشهير بأبى الحسن الكرخى من أهل كرع حدان قريه بنواحى العراق ، وكتابه هذا رسالة صغيرة بها ست وثلاثون قاعدة سمى كل قاعدة (أصلا) وقد طبعت مع كتاب تأسيس النظر للدبوسى (ت٤٣٠) مرارا وشرحها نجم الدين النسفى (ت٥٣٧) لمزيد من المعلومات راجع على الندوى القواعد الفقهية ودار القلم دمشق ص١٢٨ ومابعدها .

والمتأمل فى كتب القواعد التى وصلتنا نجد أن التقعيد الفقهى استمر فى الصياغة والانشاء حتى القرن السابع مع أمثال القرافى فى الفروق (ت٦٨٤هـ) والعز بن عبد السلام فى قواعد الأحكام فى مصالح الأنام (ت ٩٩٠هـ) والقواعد النورانية لابن تيمية (وعددته من السابع مع انه توفى ٧٢٨هـ تغليبا) ويؤخذ من هذا كله ان التقعيد استمر اربعة قرون .

(٧٦) ألف كثير من الكتب فى القواعد ونظمها وشرحها والكلام عنها بما يشبه المدخل ومن أحسن تلك الكتب دراسة الدكتور على أحمد الندوى من علماء الهند (القواعد الفقهية، مفهومها ، نشأتها ، تطورها ، دراسة مولفاتها ، أدلتها ، مهمتها ، تطبيقاتها والذى حصل بها على درجة الماجستير من جامعه أم القرى بإشراف الأستاذ الدكتور ياسين الشاذلى ثم طبعت بدار القلم بدمشق عام ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ . .

(٧٧) راجع ابن تيمية (شرح سورة الإخلاص) طبع مطبعة الإمام القاهرة .

(٧٨) راجع جامع العلوم والحكم لابن رجب الجنبلى طبعة مصطفى الحلبى .

(٧٩) انظر ص ٦ ، ٧ .

(٨٠) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ص٨٣ ومابعدها .

(٨١) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ص٨٩ ومابعدها .

(٨٢) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ص٧٦ ومابعدها .

(٨٣) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ص٥٠ ومابعدها .

(٨٤) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ص٨ ومابعدها .

(٨٥) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ص١٥٩ .

(٨٦) هذا نص ما ورد فى أشباه السيوطى إلى هذا الفرع وكلمة الأصح عند الشافعية تعنى ان مقابل الأصح قوى الحجة بخلاف كلمة على الصحيح حيث مقابل الصحيح هو الضعيف .

(٨٧) راجع فى هذا المعنى الشيخ إبراهيم الباجورى ، حاشية على السمرقندية طبعة عيسى الحلبى ص١٢ وما بعدها حيث تكلم عن خمسة ألفاظ حول الصياغات هى التحقيق والتدقيق والترقيق والتنميق والتوثيق .

(٨٨) راجع هذه القاعدة فى الأسنوى ، التمهيد طبعة مؤسسة الرسالة تحقيق د. محمد حسن هيتو ص٣٧٣ .

(٨٩) إحصاء مبدئى قام به الباحث وراجع فى هذا المعنى الفوائد المكية للشيخ عمر بن علوى السقاف طبعة مصطفى الحلبى من مجموعة سبع كتب مفيدة .

(٩٠) كتاب مطالع الدقائق مطبوع بمصر قديما على البالوظة ، ونسخة نادرة جدا ونسختى بالمكتبة تحت رقم ٣١٥ فقه شافعى ، ولقد حققه د. نصر فريد واصل للحصول على الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ولم يطبع حتى الآن .

(٩١) انظر المفردات فى غريب القرآن للراغب الأصفهانى ص٤٠٩ ط مصطفى الحلبى بتحقيق محمد سيد كيلانى .

(٩٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازانى ١/٢٠ ط محمد على صبيح .

(٩٣) انظر حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع ٢/٢٩٠ الطبعة الأولى ١٣٣١هـ / ١٩١٣م

(٩٤) انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم تحقيق محمد مطيع الحافظ ص ١٩٢ ط دار الفكر بدمشق .

(٩٥) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص١٠ .

(٩٦) انظر المدخل الفقهى العام مصطفى الزرقا ١/٢٣٥ .

(٩٧) انظر النظريات العامة للمعاملات فى الشريعة الإسلامية للدكتور أبوسنة ص٤٤ ط مطبعة دار التأليف ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م .

(٩٨) انظر الفروق للإمام القرافى ١/٢ ، ٣ .

(٩٩) انظر الفروق للإمام القرافى ١/١١٠ .

(١٠٠) انظر الإمام مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٣٦ - ٢٣٧ ط دار الفكر العربى بالقاهرة .

(١٠١) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص٦ .

(١٠٢) انظر فى ذلك كله القواعد الفقهية على أحمد الندوى ملخصا من ص٣٩ - ٦١ .

(١٠٣) انظر مقدمة ابن خلدون ١/٧٢ .

(١٠٤) انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. عبد الكريم زيدان ص١١٨ ومابعدها .

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصرى، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامى، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامى، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- تراثنا الفكرى، للشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامى، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، (الطبعة الثانية تصدر قريباً).

- أدب الاختلاف فى الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
الجزء الثانى: منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر: قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعه الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

في شمال أمريكا :

المكتب العربى المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامى
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, LeicesterLE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامى
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :
الدار العالمية للكتاب الإسلامى
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤
تليفون: 0818-465-1 (966)
فاكس: 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :
المعهد العالى للفكر الإسلامى
ص.ب : ٩٤٨٩ – عمان
تليفون: 639992-6 (962)
فاكس: 611420-6 (962)

لبنان :
المكتب العربى المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :
دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: 723276 (7-212)

مصر :
النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية – عابدين – القاهرة
تليفون: 3913688 (202)
فاكس: 9520-340 (202)

الهند :
Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

مدخل للشريعة الإسلامية يعين فى فهم التراث الإسلامى الذى هو نتاج فكر الفقهاء والعلماء المسلمين عبر العصور ، و يعرض لقضية التراث ويوضح كيف نحتاج إلى توثيق هذا التراث وفهمه وإدراك مدى حجيته .

ويتضمن الكتاب منهجاً فى البحث يمكن الباحثين من فهم التراث عامة ، والتراث الفكرى منه خاصة، بأدوات محددة وعناصر واضحة تشتمل على كيفية التعامل معه، وعلى إدراك مصطلحاته ومعانيه ، ومصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها ونظرياتها.

ويتكون من ستة فصول ، تعالج ماهية التراث الإسلامى ، وقواعد فهم هذا التراث ، ومصادر الشريعة الإسلامية ، ومقاصدها ، والقواعد والنظريات الفقهية ، وتاريخ التشريع الإسلامى .

والكتاب فى مجمله محاولة منهاجية بإدراكها نستطيع فهم التراث الإسلامى ، لنظهر كيفية التفكر والتدبر فيه ، وكيفية الاستفادة منه وإمداده للعلم ، حتى تتعود الأذهان على التفكير المستقيم ، على أمل أن يرجع شيئاً فشيئاً عصر الاجتهاد الذى أصبحت الأمة الإسلامية فى أمس الحاجة إليه فى العصر الحاضر .